

الْقَوْلُ السَّدِيدُ فِي عِلْمِ التَّوْحِيدِ

تأليف

فضيلة الأستاذ الشيخ محمود أبو دقيقة
الأستاذ بكلية أصول الدين سابقاً

تحقيق وتعليق

فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي
رئيس جامعة الأزهر الأسبق
وعضو مجمع البحوث الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم خطبة المؤلف رحمه الله تعالى

الحمد لله الذى استحق الوجود والوحدة بالذات ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد للنعمت بكامل الصفات ، وعلى آله وصحبه السالكين منهج التفويض فى المشابهات .

أما بعد فلما صدر المرسوم الملكى الكريم باعتماد خطط ومناهج الدراسات بالمعاهد الدينية وكليات الجامع الأزهر الشريف بتاريخ ٩ من ذى الحجة سنة ١٣٤٩ هجرية ١٧ من ابريل سنة ١٩٣١ ميلادية بمقتضى القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٣٠ ميلادية ، وانتخبت للدراسة علم التوحيد بكلية أصول الدين ، وكان المنهاج الموضوع لذلك لا يفى به كتاب واحد من الكتب المعروفة وقتها ، التزمت أن أمل على الطلاب ما يحتاج إليه كل مبحث من مشتملات ذلك المنهاج فأقول وبالله التوفيق .

منهج التوحيد

المقرر لدنسه للسنة الثانية بكلية أصول الدين

تعريف علم التوحيد ، موضوعه ، وجه الحاجة إليه ، تاريخ تدوينه وأشهر مؤلفاته باختصار ، مباحث العلم وأقسامه ، مباحث الدليل وأقسامه ، مباحث النظر ، مباحث الوجود والعدم والحال . الماهية وأقسامها ، مباحث الوجوب ، والامتناع ، والإمكان ، مباحث القدم والحدوث مباحث العلة وعدم الترجيح بلا مرجح . الدور والتسلسل . الجوهر والعرض وأقسام كل باختصار ، اثبات الصانع جل اسمه بالأدلة العقلية والكونية بتوسع .

مقدمة

إن كمال النفس الإنسانية في قوتها الإدراكية إنما يحصل بمعرفة الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية .

ولما كانت العلوم عبارة عن مسائل (وهي متكيفة ومتنوعة) ، وتحصيلها بعد هذه المسائل وسردها متعسر ، اقتضى حسن التعليم وتسهيله العُدول عن ذلك الطريق إلى طريق آخر ، يوصل إلى معرفة العلم الذي يراد تحصيله ، وتميز مسائله عن مسائل العلم ، المغاير له على وجه أسهل وأضبط .

لذا نظر المؤلف في تلك المسائل المتكيفة المتنوعة ، فظهر لهم أن منها ما يشترك في أمر ذاتي^(١) أو عرضي^(٢) ومنها ما لا يشترك .

فجعلوا المشترك في أمر ذاتي أو عرضي علماً مستقلاً بمتازاً في نفسه عن العلم الآخر ، وسلك الأواخر هذه الطريقة أيضاً في علومها ، وعرفوا ذلك العلم بما يضبط مسائله إما بالجهة الذاتية ، وهي الموضوع^(٣) ، وإما بالجهة العرضية وهي الشرة^(٤) .

(١) الأمر الذاتي ، هو ما يلزم الشيء لذاته ، وهو الأمر الداخِل في الماهية . مثل النطق للإنسان فهو لأن له لا يفك عنه ومثل إحاطة الثلث بثلاثة مخطوط فإنها لا تفك عنه .

(٢) الأمر العرضي هو الشيء الخارج عن الماهية ، مثل البياض بالنسبة للإنسان ، والطول بالنسبة له أيضاً ، فهي أمور خارجة عن حقيقة الإنسان ، وهو الحيوان الناطق أو المفكر ، ويمكن أن تفك عنه ، بأن يكون الإنسان أسود وليس أبيض أو قصيراً وليس طويلاً .

(٣) وموضوع العلم مسألة هي تبحث فيه ، وتعرف العلم بالموضوع والمسائل يسمى حداً في عرف العلماء .

(٤) يقصد بالشرة القائِدة هي تعود على المدارس للعلم ، وتعرف العلم بالشرة والقائِدة يسمى رصاً . وذلك لأن القائِدة غير المسائل ، كما أن الشرة غير الشجرة ، مع أنها ناشئة عنها وتنوِّلة منها .

لهذا وجب صناعة على كل شارح في كل فن أن يتصوره بتعريفه قبل الشروع فيه ، ليكون على بصيرة تامة في طلبه ، فإنه إذا تصور قبل الشروع فيه أحاط به إحاطة إجمالية ، وامتناز عنده ذلك الفن عن غيره من الفنون ، بحيث لو عرضت مسألة على الطالب بعد ذلك التصور أمكنه أن يعرف كون هذه المسألة من هذا العلم أو من غيره .

كذلك يجب على الطالب^(١) صناعة قبل الشروع أن يصدق بموضوعة الموضوع^(٢) لأجل أن يزداد ذلك الامتياز الذي حصل أولاً بتصوره^(٣) .

كذلك يجب عليه قبل الشروع أن يصدق بأن له فائدة مخصصة تناسب مع تلك المشقة ، التي يتحملها في سبيل تحصيل العلم ، ليتغنى عن سعيه العبث ويزداد رغبة في طلبه إذا كانت الفائدة^(٤) عظيمة ، وهذه الأمور الثلاثة تسمى مقدمة العلم ، وقد علمت وجه وجوب تقديمها على الشروع .

(١) لابد لطالب العلم الذي يريد التعلم والدراسة أن يصدق بموضوعة العلم ومسائله التي يفرق العلم بدراستها قبل الشروع فيه .

(٢) أي أن هذه المسائل هي موضوع العلم المدون هذا .

(٣) أي بتعريفه وتعيينه .

(٤) تراجع شرح الموقف للسيد الشريف المرجاني ص ٥١ ج ١ طبع مطبعة السعادة ١٩٠٧ م والقاصد لسعد الدين التفتازاني ج ١ ص ١١١ طبعه الأول السيد عمر المختار .

(تعريف علم التوحيد — موضوعه — ثمرته)

التعريف

علم يبحث فيه ^{عن} المسمى به ^{في} العلم ^(١) من حيث إثبات العقائد الدينية ^(٢) أو مسائلها ، ومعنى ذلك التعريف إجمالاً أن علم التوحيد المدون مسائل ، موضوعها المعلوم الذى يشمل الموجود قديماً أو حادثاً ، والمعلوم مستحيلاً أو ممكناً ، والحال (على القول به) ، ومحمولها إما عقيدة دينية أو وسيلة إلى عقيدة دينية ، مثل قولنا الله قادر ^(٣) والشريك مستحيل ، والعالم متغير وهكذا .

وهذا تعريف له باعتبار الجهة الذاتية .

أما تعريفه باعتبار الجهة العرضية فهو : علم بأمر يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية ^(٤) بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها ، ومعنى ذلك التعريف إجمالاً أن علم التوحيد تصديق بأشياء ، يحصل مع ذلك التصديق قدرة تامة على إثبات العقائد المنسوبة إلى دين نبينا محمد ﷺ ، مستعيناً على ذلك بإيراد الحجج المثبتة للمطلوب ، ودفع الشبه التى تطرأ .

(١) المعلوم : ما يصح أن يعلم به ، ويشمل للمعلوم : الموجود قديماً أو حادثاً ، والمعلوم مستحيلاً أو ممكناً ، والحال على القول به ، راجع شرح المقاصد لسيد القدين التفتازانى ج ١ ص ١٢ الطبعة السابقة .

(٢) معنى العقائد الدينية ، العقائد المنسوبة إلى دين نبينا محمد ﷺ .

(٣) ذكر المؤلف مثالين : مثلاً للعقيدة الدينية ، وهى قوله : الله قادر — الشريك مستحيل . ومثالاً للوسيلة وهى قوله : العالم متغير ، فهو وسيلة إلى عقيدة دينية ، وهى إثبات الصانع .

(٤) راجع شرح الوصف للسيد الشريف المرجالى ج ١ ص ٥١ .

الموضوع

موضوعه : المعلوم^(١) الشامل للموجود والمعدوم والحال ، من حيث إثبات العقائد الدينية ، أو وسائل العقائد التي تذكر في علم التوحيد ، من مباحث النظر والعلم ، والدليل ، وغيرها .
التمصرة

فائدة هذا الفن أو ثمرته أمور متعددة باعتبارات مختلفة

فبالنظر إلى قوة الشخص الفكرية الانتقال من التقليد المحض إلى أعلى درجات اليقين .

وبالنظر إلى تكميل الغير أو إقناعه إرشاد المسترشد ، وإيضاح الدليل له وإلزام المعاند بإقامة الحجة عليه .

وبالنظر إلى أصول الإسلام حفظ قواعد الدين عن أن تزلزله شبه المبطلين .

(١) راجع شرح الموقف للسيد الشريف ج ١ ص ٥٦ وقد اتفق العلماء على أن نماذج المعلوم في أنفسها إنما يكون بحسب نماذج الموضوعات ، فالموضوع هو وحدة مسائل العلم الواحد نظراً إلى ذاتها .

وموضوع أى علم إنما بحث في ذلك العلم عن عوارضه الفاتية ، أو ما يرجع إليها ، والعوارض الفاتية ما يلزم الشيء لفته — وعلى ذلك فموضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية ، وهو مسائله الشاملة للموجود ، والمعدوم ، والحال ، من حيث إثبات العقائد الدينية أو وسائلها . التي تذكر في علم التوحيد فبشمل البحث في ذات الله تعالى من حيث إنه عالم قادر مريد ومحى ومحيى ... الخ وبشمل البحث عن العالم من حيث إنه يوصل إلى إثبات صانع وعالَم لهذا العالم ، وهو الله تعالى (راجع شرح الموقف للسيد الشريف المرجع ج ١ ص ٥٦ وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ج ١ ص ١٤ طبع عمر الحشاش .

وقبل موضوعه : ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا . كحدوث العالم ، ولى الآخرة كحشر الأجساد ، وأحكامه فيها ، كبعث الرسل ، ونصب الإمام وهذا المعنى عليه اعتراضات كثيرة ، راجع شرح الموقف ج ١ ص ٥٣ .

والنظر إلى غرور الذين بناء العلوم الشرعية عليه ، فإنه إذا لم يثبت وجود صانع^(١) فقد مرسل للرسل ، مكلف ، منزل للكتب ، لم يتصور علم تفهيم ، لو حدثت لوقته أو أصول .

والنظر إلى الشخص في ثبوته العلم^(٢) الإخلاص في العمل ، فإنه يكون بقدر معرفة الله تعالى والرحمة^(٣) منه ، ولا يخفى أن ذلك من ثمرات الاعتقاد الصحيح . ١. سطر السطر

والخلاصة العامة التي تجمع هذه الجهات كلها الفوز بسعادة الدارين .

تاريخ تدوين عام الكلام

في عصر النبي ﷺ وعصر الخلفين من بعده : أي بكر وعمر رضي الله عنهما ، كان حال المسلمين بالنسبة للترديد فاصراً على ما جاء به الكتاب ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، فكانوا يفهمون من الآيات المحكمة الدالة على وجوب الوجود والوحدانية^(١) وغيرها من الصفات المعنى المتبادر منها ، ويخوضون الأمر إلى الله فيما يوهم التشبيه ، مع اعتقاد التنزيه ، ويرون أن لها^(٢) معنى غير ما يفهمه ظاهر اللفظ .

وفي عصر الخلفين : الثالث والرابع رضي الله عنهما وجد خلاف بين المسلمين في بعض العقائد ، كسألة الخلافة ومن الأحق بها ، ثم التغالي في حب الإمام علي^(٣) كرم الله وجهه .

(١) أي موجد العالم وعقل له .

(٢) أي الذي للواجب عليه من التكليف الشرعية .

(٣) أي المرفوع من الله جل شأنه .

(٤) بقصد وجوب الوجود له تعالى ، وثبت الوحدانية له جل شأنه .

(٥) أي الجواز : إذ يشابه بغير ما ذكرنا . أكثر من معنى .

الأمر الذى أدى إلى ارتكاب ما ينكره العقل والدين ، مما يسيء إلى الحنيفية السمحاء .

وفي عصر الأمويين تفرقت مذاهب المسلمين في الخلافة ، وصار كل حزب يؤيد رأيه ويشابهه آخرون ، واتسع الخلاف ، فافترق الناس إلى شيعة ، وخوارج ، ومعتزلين ، فالشيعة ترى أن الأحق بها^(١) بعد موت رسول الله ﷺ على ، ويؤمنون أن الرسول أوصى له بها ، ويؤمنون ذلك بأحاديث مكنونة ، والخوارج ترى أن الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين ، وإذا وقع الاختيار على شخص لا يصح أن يتنازل عنها ، ولا يلزم أن يكون قرشياً ، فمن وقع عليه الاختيار من المسلمين يكون خليفة ولو كان عبداً حبشياً ، والمعتزلون هم القائلون بالمذهب المعروف بمذهب أهل السنة والجماعة ، ونوع هذا الخلاف خلاف في كثير من العقائد .

لما ظهرت تلك الفرق وانتشر الخلاف في شتى العقائد ، رأى فريق من المعتدلين المتخلصين في إيمانهم وعملهم ، أنه يجب عليه الاشتغال ببيان أصول العقائد بالطريقة التي أرشد إليها القرآن ، من النظر في الكونيات ، نظراً منطقياً على صحيح العقل ، فخصدى هؤلاء الأعلام لبيان العقائد على ذلك الوجه .

ومن أشهر المشتغلين بهذا البيان الحسن البصري ، فقد كان يجلس للتعليم والأفادة بالبصرة ، ويقصده الطلاب من كل جهة .

وقد كان من بين هؤلاء الطلاب ، وأصل بن عطاء^(٢) الذى اختلف مع أستاذه

(١) أى بالخلافة وتولى أمور المسلمين .

(٢) هو القدى أسى ملعب للحرقة لأنه لما ترك شيخه الحسن البصري وأخذ يدين رأيه ، قال الحسن اعتزلنا وأصل ، فسماوا بالمعتزلة .

في مسألة اختيار العبد واستغلاله بإرادته ، ومسألة من ارتكب الكبيرة ولم يشب^(١) ولما لم يتفق مع أستاذه في الرأي اعتزل مجلسه ، واتخذ له مجلساً آخر ، وصار يعلم الناس أصولاً لم يمكن أخذها من أستاذه .

وأخذ بعد ذلك يضع كتباً في علم الكلام على طريقة المعتزلة منها : كتاب المنزلة بين المنزلتين^(٢) وكتاب السبيل إلى معرفة الحق ، وكان هذا في أوائل القرن الثاني الهجري وتوفي واصل سنة ١٣١ هـ .

وظهر في أواخر القرن الثالث الإمام محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي ، واشتغل برد أكاذيب أقوال أصحاب العقائد الباطلة ، وألف كتباً في ذلك منها : كتاب التوحيد ، وكتاب المقالات ، وكتاب أوهام المعتزلة وتوفي سنة ٣٣٣ هـ وظهر في النصف الأخير من القرن الثالث الإمام أبو الحسن الأشعري^(٣) وكان في مبدأ أمره تلميذاً لأبي علي الجبائي المعتزلي ، فأخذ بعقائد المعتزلة واستمر على ذلك سنين حتى عد من أئمتهم ، ثم رجع عن عقائدهم ، وأعلن هذا أمام جمع من الناس يوم الجمعة بجامع البصرة ، فاعتلى كرسياً ونادى بأعلى صوته ، من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا فلان ، كنت أقول . يخلق القرآن ، وأن الله لا يرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر تقع بإرادتي^(٤) قطع ، وأنا نائب مقلع عما كنت فيه ، وسأرد على المعتزلة وأبين فضائلهم ، ومعالجهم ، وألف كتباً كثيرة في علم الكلام على تلك الطريقة المعروفة عنه .

(١) حيث قال (واصل بن عطاء) إن مرتكب الكبيرة إذا لم يشب منها يخلد في النار ولا يخرج منها .

(٢) يقصد بالمترتين : الإيمان والكفر ، فمرتكب الكبيرة ليس مؤثماً وليس كافراً ، بل هو في منزلة بين الإيمان والكفر .

(٣) يعني بإرادة العبد فقط دون عمل لإرادة الله تعالى ، وهو ملحق بالخلل .

منها كتاب الإبانة ، وكتاب الشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل ، وكتاب التبيين على أصول الدين ، وكان ذلك في أوائل القرن الرابع ، ومن هذا يتبين أن مبدأ التأليف في هذا القرن^(١) كان في أوائل القرن الثاني على يد واصل بن عطاء^(٢) .

أشهر الكتب المؤلفة في هذا الفن

الكتب المؤلفة في هذا الفن كثيرة ومع تالك الكثيرة فهي منحصرة في نوعين :

(١) نوع توسع فيه مؤلفوه فعرضوا لذكر مذاهب الفرق وأدلتها ، بترجيح مذهب أهل السنة والجماعة ، وذكر المبادئ الكلامية التي هي وسيلة لإثبات العقائد ، كالنظر والدليل ، والجوهر ، والعرض . ومن أشهر كتب هذا النوع كتاب المواقف ، والمقاصد ، والمطالع ، وتهذيب الكلام ، والعقائد النسفية ، والعقائد المضدية .

(٢) ونوع اقتصر فيه مؤلفوه على ذكر عقيدة أهل السنة ودليلها ، ومن أشهر كتب هذا النوع الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة ، وأم البراهين ، ورسالة التوحيد للأستاذ المرحوم الشيخ محمد عبده وكتاب السامية للكمال بن المصام .

مباحث العلم^(٣) وأقسامه

قبل الشروع في بيان مباحث العلم يحسن التمهيد ليبان وجه كونها من المبادئ الكلامية .

-
- (١) يقصد علم الكلام الإسلامي .
(٢) هو رأس المعرفة ، والمؤسس الحقيقي لفكرة الدراسة .
(٣) المقصود بالعلم في هذه العبارة : ما يدرس في المدارس ، وما لا يدرس في المدارس .

قد علمت أن المقصود من علم التوحيد إثبات العقائد^(١) وهو لا يكون إلا بالنظر ، ولما كانت إفادة النظر العلم من الأمور المختلف فيها كما سيأتي بيانه : فمن قائل إنه يفيد العلم مطلقاً ، ومن قائل إنه لا يفيد أصلاً ، ومن قائل إنه لا يفيد في الآليات .

والمذهب الحق هو الأول اقتضى الحال تمييز القول الحق عن غيره وتفنيد^(٢) ذلك الغير ، وذلك لا يكون إلا بعد تصور العلم ، ولما كان الدليل لا يسلّم إلا إذا كانت مقدماته ضرورية^(٣) أو تنتهي إلى ضرورة ، وجب حينئذ التمييز بين الضروري وغيره : وبيان الضروري من التصديقات .

العلم المطلق

يتعلق بالعلم^(٤) مباحث ثلاثة : الأول في تصوره ، الثاني في بيان أقسامه . الثالث في بيان الضروري من التصديقات .

تصوره

قال الإمام الرازي إن تصور العلم المطلق ضروري لا يحتاج إلى معرف ، بل يحصل بمجرد الاكتفات إليه أو سماع لفظه ، كتصور الإنسان وجود نفسه ، وتصوره شخص البد والرجل عند سماع لفظهما .

وقال إمام الحرمين والإمام الغزالي إنه نظري ، ولكن يصير تحديده ، وتصوره إنما يكون بالرسم وطريق معرفته القسمة والمثال : وقال الجمهور إنه نظري^(٥) ولا يصير تحديده .

(١) أي العقائد الدينية التي جاء بها الوحي في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة

(٢) تنبيه أي إبطاله ، وهما أنه ليس حقاً .

(٣) المقدمة الضرورية هي التي لا تحتاج إلى بحث ونظر ، بل يكفي الاكتفات إليها وتدرجها و

الغزل إلى الإنسان . أما غير الضرورية ، وهي النظرية فلا بد أن تنتهي إلى الضرورة .

(٤) أفراد به العلم مطلقاً لدهماً أو حاداً ، قديماً مثل علم الله تعالى ، وحادثاً مثل علمي وعامك

ويمكننا ، ذلك أن المراد به العلم المطلق ، وهو ما يشمل العلم القديم والعلم الحادث نظري ، أي يحتاج إلى بحث ونظر ويمكن تحديده .

١. الخاصية مرتبة منه جزئية النسبي والفضل ركزها على . ركز على صغر جزء
جزئية . ركز على صغر كل ١٧ كلمة .

حجة القائل إن تصور العلم ضروري

استدل بدليلين الأول علم الشخص بأنه موجود حاصل بلا اكتساب ،
والعلم بالوجود فرد من أفراد العلم^(١) المطلق . فيكون العلم المطلق جزءاً من ذلك
العلم المقيد وهو العلم بالوجود ، وغير خفى أن تصور الجزء سابق على تصور
الكل ، وحيث كان الكل وهو العلم المقيد ضرورياً فليكن السابق عليه ، وهو
العلم المطلق الذي هو جزؤه ضرورياً من باب أولى ، وينتظم من ذلك القياس
الآتي :

العلم المطلق سابق على العلم الضروري ، والسابق على الضروري ضروري ،
النتيجة العلم المقيد ضروري . أما الثاني ، فظاهرة ، وأما الصدى فدليلها أن
العلم المطلق جزء من العلم الضروري بأنه موجود ، والجزء سابق على الكل ، أما
جزئته فلازم مطلق ، وذلك مقيد ، والمطلق جزءه المنقيد . وأما ضرورة اثبات
فالحصول من غير كسب^(٢)

والجواب أن هذا الدليل إنما أفاد بأن الضروري حصول علم جزئي متعلق
بوجوده ، والحصول غير التصور ، ولا يلزم من كون الحصول ضرورياً أن يتصور
فضلاً عن كونه بديهي ، إذ كثيراً ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ،
ولا تتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها - وأصلها لنا ، بل نحتاج في تصورنا إلى
توجيه جديد .

الدليل الثاني لو كان تصور العلم كسبياً لأدى إلى تصور العلم بنفسه ، أو
الدور لكن التالي باطل ، فما أدى إليه وهو كون تصور العلم كسبياً باطل ، وإذا
بطل هذا ثبت نقيضه وهو المطلوب .

(١) معنى ذلك أن العلم المطلق ، علم بهي . أي كسبي . مثل العلم بوجودي والعلم بهي .
الشجرة ، والعلم بوجود ١٩١٠ . فرد من العلم وجودي . فرد من أفراد العلم المطلق ،
فيكون جزئياً ، والكل - من الأفراد - . لهذا كان العلم بالجزء ضرورياً كسبياً . وهو العلم
المطلق ضرورياً أيضاً ، وهو المطلوب .

(٢) راجع شرح المقاصد لابن تيمية . الكشاف . ص ١٠٠ . علم غير اكتساب .

بيان ذلك أنا لو أردنا اكتساب تصوّر^(١) لكان إما بنفسه وإما بغيره ، ولو كان بنفسه لأدى إلى تصور الشيء بنفسه ، وهو باطل ضرورة ، ولو كان بغيره لأدى إلى الدور ، لأن تصور غير العلم موقوف على تصور العلم ، وتصور العلم موقوف على تصور غيره ، فيؤدي إلى توقف الشيء على نفسه ، وهذا دور ، وهو باطل ؛ وينفع ذلك الدليل بقولنا للمستدل : قولك إن تصور العلم موقوف على تصور غيره مسلم ، وقولك تصور غير العلم موقوف على تصور العلم غير مسلم ، إنما اللازم هو أن تصور غير العلم موقوف على حصول معلم وتحققه فانفكت الجهة .

وحيث ثبت أن كلا من هذين الدليلين لم يصلح لإثبات المدعى ، وليس لهذا المستدل سوى هذين الدليلين فدعواه ضرورية تصور العلم غير مسلمة .

القول الثاني

إن تصوّره نظري لكن يصير تحديده وتصوره بالرسم ، قالوا : إن الأتيان بمحد للعلم يلزمه جنس وفصل ، ومعرفة جنس وفصل على التحقيق متصرة في أكثر الأشياء ، بل في أكثر المدركات الحسية ، فكيف لا يتصر في^(٢) الادراكات الخفية التي منها العلم .

والتعريف التي ذكرها القوم للعلم من قبيل الرسوم ، لم يسلم تعريف منها من نقد يورد عليه ، فالطريق المحول عليه في تصور العلم القسمة أو المثال ، أما القسمة فتكون هكذا : الاعتقاد إما جائز أو غير جائز ، ولجائز إما مطابق للواقع

(١) أي تصور العلم للطاق بيان معناه وحقيقته ، لكان إما بنفسه وإما بغيره ، يعني لكان هذا التصور بنفسه أو بغيره ، راجع شرح المؤلف ج ١ ص ٦٧ ، وشرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٤ وما بعدها الطبعة السابقة .

(٢) يقصد أن الحصول على جنس وفصل للعلم متصر أيضا .

٣ ماحية أي شئ مركب من جنس ومفصل
٤ الظاهر من قوله استثنى المصنف المصنف بأنه قسم بقوله الفرقي لا دور له
٥ المصنف استثنى المصنف بأنه قسم بقوله الفرقي لا دور له

أو غير مطابق ، والمطابق إما ثابت وإما غير ثابت ، فبواسطة ذلك التقسيم وجد قسم هو اعتقاد جازم ، مطابق للواقع ، ثابت ، وهو العلم بمعنى اليقين ، فميز العلم عن الظن بناء على أن الظن اعتقاد بقولنا جازم^(١) وعن الجهل المركب بقولنا مطابق^(٢) وعن التغلب المصيب الجازم بالثابت^(٣) الذى لا يزول بالشك .

وأما المثال فيحتمل أن يكون المراد منه التشبيه والتشظير ، ويحتمل أن يكون المراد منه الجزئ الذى يذكر لإيضاح القاعدة .

فإن كان^(٤) بالمعنى الأول تقول فى التعريف : العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك البصر ، وإن كان بالمعنى الثانى تقول : العلم كاعتقاد أن الواحد نصف الاثنين .

وقد يقال عليه حيث أفاد التقسيم أو المثال تمييزاً فقد صلح لأن يكون معروفاً ، ويكون من قبيل الرسم ، ويدفع هذا بأن من شرائط المعرفة أن يكون بين الثبوت فى جميع أفرادها بين الانتفاء^(٥) عما عداها ، وليس هذا متحققاً فى التقسيم والمثال ، فلا مانع من أن يسمى مفيداً لتمييزه عن غيره وإن لم يكن تعريفاً .

ويجيب من قبل الجمهور القائل بأن تصويره غير متعسر بأن مجرد ورود نقد لا يخل بالتعريف ، نعم إذا كان لا يمكن دفعه أخل به ، ومع ذلك فستسمع ما لا يرد عليه شئ .

(١) فإن الظن ليس اعتقاداً حازماً ، وإنما هو اعتقاد راجح فقط .

(٢) حيث أن الجهل لا يطابق المعلوم . راجع شرح المقاصد للسعدى ج ١ ص ٢٩ .

(٣) فإن للظن علمه غير ثابت ، إذ يمكن لأى شخص أن يحوله عن عقيدته .

(٤) أى فإن كان التعريف بالمثال أى بالمعنى الأول .

(٥) بقصد المؤلف أن يكون التعريف جامعاً مانعاً .

١ على صورته التقسيم المستوفى بشرطه الصالح لهذا الاستيفاء أنه يطبق عليه تقسيم . راجع إيجاب معنى ما فى تعريفه الفرائى فيقال لها بعد معرفة قسم العلم المتغير عما عداه بهذا التقسيم يتبين معنى تعريفه منه من حيث فصل بمعنى يكونه المستوفى أول الشرط .

القول الثالث إن تصويره نظري ولا يصح تحديده

أصحاب هذا القول اختلفت عباراتهم في بيان مفهوم العلم ، ومنشأ ذلك الاختلاف أن العلم من قبيل المشترك^١ ، فقد نفل إطلاقه على عدة معان ، ومن أجل هذه الإطلاقات اختلف مفهومه .

قالوا إنه يذكر ويراد به مطلق إدراك العقل^٢ وعلى هذا الإطلاق عرفوه بأنه وصول النفس إلى المعنى سواء كان الوصول حقيقياً أو غير حقيقى ، سواء كان الوصول إليه حكماً أو غير حكم ، فيشمل الظن والشك والوهم ، ويشمل الصور المطابق وغير المطابق والاعتقاد الفاسد .

ويطلق أيضاً على التصديق اليقيني . وعرفوه بناء على هذا بأنه الحكم الجازم المطابق لموجب من ضرورة^٣ أو برهان ، يخرج عن التعريف التصور لأنه ليس بحكم ، ويخرج بالجزاء غير الجازم من ظن أو شك أو وهم ، بناء على أنها حكم ، ويخرج بالمطابق الاعتقاد الفاسد ، ويخرج بقوله لموجب ، الاعتقاد التقليدى الصحيح فإنه مجرد التقليد ، لا لبرهان أو ضرورة .

ويطلق أيضاً على ما يشمل التصور للمطابق والتصديق اليقيني وبهذا الاعتبار ذكروا له تعريفين :

الأول صفة يتجلى بها المذكور^٤ من قامت به . ومعنى ذلك التعريف أنه أمر

(١) نسب هذا التعريف إلى الحكماء ، وراجع شرح المواقف ص ٧٠ ج ١ .

(٢) نسب هذا التعريف إلى الإمام قرطبي وراجع شرح المواقف ص ٧٤ ج ١ .

وراجع إلى شرح المقاصد للسيد ابن بطون النكاسي ج ١ ص ٣٠ وما بعدها .

(٣) أى ما يذكر منه جميع لفظه ، مدخل في المذكور : الوحيد والمعلوم (شرح المقاصد لأن بطون) ج ١ ص ٢١ الطبعة السابقة .

فالم بالغير ، سواء كان ذلك الغير قديماً أو حادثاً ، ينكشف به الانكشاف تاماً ما يذكر ويلفت إليه سواء كان موجوداً أو معلوماً ، وهذا الانكشاف يحصل لمن قامت به تلك الصفة واتصف بها .

فخرج بالتجلى الذى هو الانكشاف التام اليقيني ، الظن ، والشك والوهم ، والاعتقاد الفاسد ، وخرج بقولنا لمن قامت به الصفة القائمة بالغير التى يتميز بها صاحبها ، وينكشف بها عن غيره ، الذى لم تقم به تلك الصفة كالشجاعة ، فإنها وإن أوجبت تميز النصف بها عن من لم يتصف بها ، لكنها لم ينكشف بها شيء لمن قامت به ، وقد استحسن السيد الشريف فى شرحه^(١) للمواقف هذا التعريف وجعله أحسن ما قبل فى تعريفات العلم .

التعريف الثانى

صفة توجب محلها^(٢) تميزاً بين المعانى لا يحتمل التفيض .

ومعنى هذا التعريف أن الأمر القائم بالغير سواء كان ذلك الغير قديماً أو حادثاً ، ذلك الأمر يوجب لموصوفه تميزاً بين المعانى ، كلية أو جزئية ، متصفاً ذلك التمييز بأن المعنى المميز لا يحتمل معه أن يكون على خلاف ما ميزه عليه الموصوف بتلك الصفة .

وهذا القيد الأخير^(٣) يخرج الظن والشك ، والوهم ، لأن احتمال التفيض فيها واضح ، ويخرج الاعتقاد الفاسد أيضاً ، لاحتمال الوصول إلى المعنى الصحيح ، وكذلك الاعتقاد التقليدى لأن احتمال التفيض باق بواسطة تشكيك المشكك .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٨٦ .

(٢) المراد بمحلها الذات التى تقوم بها صفة العلم ، سواء كانت هذه الذات قديمة كإله تعالى أو حادث كمحمد مثلا . راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٧٦ وشرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٣٢ وما بعدها .

(٣) وهو قوله لا يحتمل التفيض . للطابق للواقع خرج من التعريف أيضاً ، لأنه يحتمل التفيض بواسطة المشكك ، راجع شرح المقاصد لابن بطرس .

١ الصواب التقليد المأثور للواقع ، لأنه تعليل المفضل ليس ناسئنا من دليل

ولورد على ذلك التعريف أنه فقد شرطاً من شروط صحته ، وهو أن يكون جامعاً لأنه غير شامل للعلوم العادية ، فلا يكون تعريفاً صحيحاً ، ووجه عدم تسمية العلوم العادية أنها هي العلوم التي سببها جريان عادة الله تعالى ، بخلق متعلقاتها وإيقاتها على حالة وكيفية مخصوصة ، مع إمكان كونها على خلاف ما كان عليه ذلك ، كقولنا بأن الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم يتقلب الآن ذهباً ، فإن متعلق التمييز يحتمل النقيض بأن يخلق الله مكان الحجر الذهب على رأى من يقول أن الجواهر متخالفة في الماتية^(١) ، أو بأن يسلب عن أجزاء الحجر الوصف الذي صار به حجراً ، ويخلق فيها الوصف الذي تصور به ذهباً ، وحيث كان متعلق العلوم العادية يحتمل النقيض فلا يشمل التعريف ، فيكون غير جامع ، ويدفع ذلك بأن المنبرض لم يفهم للعلمي المراد من احتمال النقيض .

وبيان ذلك أن احتمال النقيض له معنيان :

الأول : أنه لو فرض نقيض الشيء حاصلًا لم يلزم منه محال . الثاني : أن يكون متعلق التمييز محتملاً لأن يحكم فيه المميز بتقيضه في الحال كما في الظن ، أو في المال كما في الجبل والتقليد .

هذا المعنى الثاني هو المنفى في التعريف ، أما الأول فليس بمنفى ومرجعه الأمكان الذاتي .

(١) لقد ذهب بعض العلماء إلى أن الموجودات الحادثة كلها تتكون من حقيقة واحدة هي الذرات أو الجواهر النقية ، وهي جنس واحد ، وذهب آخرون إلى أن الموجودات تتكون من سلتان متعددة ، وبخلفة ، فمادة الحسبر غير مادة القلب بخلاف الذهب الأول فإنه يرى أن مادة الحسبر هي نفس مادة الذهب ، لأن كلا منهما مكون من نوع واحد ، وهو الذرات المتشعبة ، وبخلاف بينهما جاء من نسبة عدد الجواهر في كل منها ، وكيفية تركيبها ، أما الحقيقة فواحدة ، وهو ملعب نت بطلانه .

٢. الممتصود أنه ماهايا الجواهر راجدة متمثلة الذاتيات بانتهوا تركيات الجواهر الفردة

٣. ليس به المستعمل في نظر النسل أنه يتقلب الجبل ذهباً .
 ٤. الوصفان الذاتان : مناه أنه مستعمل النسل في الشيء ليرسم أعماله ومنه (دوبوليت) ليس النسل بتول ، الوصف أنه يكونه الجبل في الشيء ليرسم أعماله ومنه (دوبوليت)

والخلاصة أن المراد بعدم احتمال النقيض المذكور في التعريف جزم العقل بأن
النقيض ليس واقعا في نفس الأمر البتة ، وإن كان ممكناً في ذاته ، وهذا البيان
يكون التعريف شاملاً للعلوم العادية .

وتفجير ما قاله أصحاب القول الثالث على هذا الوجه الذي سمعته يظهر لك
أن الاختلاف في التعريف مبنى على أن العلم من قبيل المشترك^{فيه} ' ' وإن كل معرف
لاحظ إطلاقاً من إطلاقاته ، وعرف باعتباره ، وعلى ذلك يكون كل تعريف
صحيحاً ملاحظة ذلك الإطلاق .

تمت

هذه التعاريف التي ذكرها أصحاب القول الثالث لا يمكن الجزم بأنها من قبيل
الحد ، ' ' لأن الوقوف على جنس وفصل في تلك التعريفات لم يتيسر ، وغاية ما
يقال إنها رسم صحيح .

(تقسيم العلم إلى التصور والتصديق)

اختار الجمهور من العلماء أن العلم المنقسم إلى التصور والتصديق هو العلم
بالحدوث فقط ، لأن كلا منهما مفسر بالأدراك الذي هو وصول النفس إلى المعنى
(المدرك) .

وهذا يستدعي الانطباع في النفس ، والانطباع والنفس من خواص الأجسام ،
فيستدعي الحدوث ، ولأن كلا من التصور والتصديق يتنوع إلى ضروري ونظري ،
وعلمه تعالى لا يوصف بضرورة ، لأن وصفه بها يوهم مقارنته للضرورة المستحيلة
في حقه تعالى ، التي هي الإلجاء إلى الشيء مع عدم ورود السمع به ، ولا
يوصف بنظر لأن النظري ما يكون عن كسب وفكر ، فيقتضى سبق الجهل وهو
محال في حقه تعالى .

- (١) يعنى من باب المشترك اللفظي ، وهو ما اتعد لفظه وتعدد وضعه ومعناه ، وذلك مثل كلمة
(عين) فإنها يقال عن الباصرة ، وعن النوع ، وعن الجاسوس .
- (٢) يقصد بالحد هنا ما كان التعريف بالذاتيات ، وهي الجنس والفصل ، ويقصد بالرسم ما كان
التعريف بالمعرضات ، وهي الخاصة .

الأقسام

اتفقت كلمة العلماء على أن العلم الحادث ينقسم إلى تصور وتصديق . وعرفوا التصور : بأنه الإدراك الخالي عن الحكم كإدراك الموضوع أو المحمول ، أو إدراكهما معاً بدون نسبة .

أما التصديق فقد عرفه الحكماء بأنه إدراك أن النسبة واقعة^(١) أو ليست بواقعة ، كإدراك أن الله واحد ، وأنه ليس حادثاً ، وعرفوه متأخروا المناطقة بأنه هو الأثر المقتضى للحكم ، وعلى ذلك يكون التصديق مركباً من أربعة إدراكات ، إدراك المحكوم عليه ، وإدراك المحكوم به وإدراك النسبة الكلامية ، التي هي مورد الإيجاب والسلب ، وهذه الإدراكات الثلاثة تصورات ، والرابع إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ، وهنا هو المعبر عنه بالحكم ، أما على رأى الحكماء فالتصديق بسيط .

والذى يقتضيه النظر الصحيح أن رأى الحكماء أجدر بالقبول ، لأن موضوع المنطق المعلوم التصورى^(٢) من حيث أنه يوصل إلى مجهول تصورى . والمعلوم التصديقى من حيث أنه يوصل إلى مجهول تصديقى ، وغير خفى أن المجهول التصديقى هو النسبة الحكمية لا غير ، وليس من ضمن المجهول التصديقى تلك التصورات الثلاثة ؛ نعم هي لازمة لتحقيق التصديق على أنها شروط له .

(١) راجع شرح القواعد المنطقية لى المنطق ص ٩ الطبعة الثانية للحلى ، وشرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٣٢ طبع عمر الخشاب .

(٢) راجع شرح قطب على المنطق ص ٣٢ طبع الحلى وكتب المرشد السليم لى المنطق ص ٢١ الطبعة السابعة .

تقسيم آخر للعلم

العلم سواء كان تصوراً أو تصديقاً ينقسم إلى ضرورى ونظرى ، فالضرورى هو الذى لا يحتاج إلى نظر وفكر ، كتصور الشخص وجود نفسه ، واعتقاد أن الواحد نصف الاثنين ، والنظرى ما احتاج إلى فكر وكسب كإدراك حقيقة العقل^(١) والإنسان ، والتصديق بأن العالم حادث^(٢) .

وهذا تقسيم للعلم باعتبار كينيته ، أما التقسيم إلى التصور والتصديق فهو تقسيم له باعتبار ذاته ، بدليل أن التصور لا ينقلب تصديقاً ، والتصديق لا ينقلب تصوراً .

التصديقات الضرورية

تقسم العلم إلى ضرورى ونظرى يستلزم أن كلا من التصور والتصديق ينقسم إليهما ، وقد ذكر العلماء أن التصور الضرورى يحصر فى البديهيات والمشاهدات^(٣) وإنما اقتصر علماء التوحيد على بيان الضرورى من التصديقات لأنهم لا يذكرون فى المبادئ الكلامية إلا ما يفيد فى العقائد ، والمفيد فى العقائد هو التصديقات .

قالوا تنحصر التصديقات الضرورية فى ست على المشهور : بديهيات ، مشاهدات ، محربات ، متواترات ، فطريات ، حدسيات^(٤) .

(١) هذان مثالان للتصور النظرى ، فإن إدراك العقل يحتاج إلى بحث ونظر . ويكملك الإنسان

(٢) وهذا مآل للتصديق النظرى ، فإن حديث العالم لا يدرك إلا بعد بحث يطر

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد ح ١ ص ١٣ قطعة السابعة .

(٤) راجع شرح المقاصد للسعد ح ١ ص ٤٣ وشرح القفط على الشبسى ص ١٦٦ طبع المجلس

(١) البديهيات

هى القضايا التى يحزم العقل بنسبتها بمجرد الاكتفات إلى النسبة بعد تصور الطرفين مثالها : الواحد نصف الإثنين ، الممكن يحتاج فى وجوده إلى مرجع ، فإن العقل إذا تصور طرق القضية سواء كان تصورهما ضروريا كما فى القضية الأولى ، أو نظريا كما فى الثانية جزم بالنسبة بمجرد الاكتفات إليها ، ولا يحتاج إلى واسطة .

وهذا بالنسبة لصاحب العقل الكامل السليم ، فالتوقف عن الجزم بالنسبة بعد تصور الطرفين لنقص العقل كما فى الصبيان والبله ، أو لتدنس الفطرة بالمقائد المضادة للبديهيات لا يخرج مثل هذه القضايا عن كونها بديهية .

(٢) المشاهدات

هى القضايا التى يحزم العقل بنسبتها بواسطة الحواس الظاهرة أو الباطنة ، والأولى تسمى محسوسات مثل قولنا هذه الشمس مشرقة ، وهذه النار حارة ، فإن العقل يحزم بثبوت الإشراق للشمس بواسطة الإحساس بالبصر ، ويحزم بثبوت الحرارة للنار بواسطة الإحساس بالبدن^(١) .

والثانية تسمى وجدانيات . مثل قول الشخص أنا جائع أنا عطشان ، أنا غضبان ، فإن العقل يحزم بثبوت الجوع والعطش ، والغضب ، بواسطة الإحساس الباطنى ، وهو القوة الراجعة وإن انمدت الحواس الظاهرة .

(١) كلمة بالبدن زعموا انفق لهم بها الكلام ، لأن الكلام فى المحسوسات .

٣ - المجريات

هي القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين أحدهما : يضم للعقل وهو تكرار المشاهدة على وجه يفيد اليقين ثانيهما يضم للقضية وهو قياس خفى ، مثال ذلك : الخمر مسكر فالعقل يجزم بنسبة الإسكر إلى الخمر بواسطة أمر ينضم إليه وهو تكرار^(١) المشاهدة ، وبواسطة قياس مترتب على تكرار المشاهدة ولا يشعر به المتكلم بالقضية مع حصوله ، فإنه متى شاهد مرة بعد أخرى حصول الإسكر عند شرب الخمر جزم بأن هذا لا بد له من سبب ، فينشأ عن ذلك قياس تركيبه هكذا :

كلما استعملت الخمر وجد سبب الإسكر بها ، وكلما وجد سبب الإسكر وجد الإسكر .. النتيجة كلما استعملت الخمر وجد الإسكر ، وهي مضمون القضية القائلة : الخمر مسكر ، ويمتاز هذا النوع عن الاستقراء بأن الأحكام الاستقرائية لا قياس فيها ، ويمتاز عن الفطريات بأن القياس فيها لازم لتصور الطرفين .

٤ - المتواترات

القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين أحدهما يضم إلى العقل وهو سماع الأخبار ، والثاني يضم إلى القضية وهو قياس اقتضاء حال المخبرين^(٢) مثال ذلك ، قولنا سيدنا محمد ﷺ ادعى النبوة ، وظهرت المعجزة على يديه ، فإن العقل يجزم بنسبة دعوى النبوة وظهور المعجزة إلى سيدنا محمد ﷺ بواسطة سماع ذلك الخبر ، وهو المنضم إلى العقل ، بواسطة القياس الذي اقتضاه حال المخبرين وهو قولنا : هذا خبر جمع يستحيل كذبهم ، وكل ما كان كذلك فهو حق . النتيجة هذا خبر حق .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٤٤ ، وشرح القطب على التسمية ص ١٦٦ طبع
عسى الحلى .

(٢) المراجع السابقة .

• - القطريات

هى القضايا التى يحزم العقل بنسبتها بواسطة قياس حاضِر فى الذهن ، لازم لتصور الطرفين مثال ذلك : الأربعة زوج ، فإن جزم العقل بثبوت الزوجية للأربعة بواسطة قياس لازم لتصور الموضوع والمحمول ، فإن من تصور الأربعة بأنها ما تركبت من أربع وحدات ، وتصور الزوج بأنه هو كون العدد مشتملا على عددين لا يفضل أحدهما الآخر تصور الانقسام بمساويين فى الحال ، وترب فى ذهنه أن الأربعة منقسمة بمساويين ، وكل منقسم بمساويين فهو زوج .
إذن الأربعة زوج (١) .

٦ - الحدسيات (٢)

هى القضايا التى يحزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين أحدهما يضم إلى العقل وهو تكرار المشاهدة . فانيهما يضم للقضية ، وهو قياس مترتب على تلك المشاهدة ، مثال ذلك : نور القمر مستفاد من نور الشمس ، فإن الجزم باستفاد نور القمر من نور الشمس حصل للعقل بواسطة مشاهدة اختلاف تشكيلات نوره ، ضعفاً أو قوة ، بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قريباً وبعداً ، وينشأ عن تلك المشاهدة المتكررة قياس تركيبه :

لو لم يكن نور القمر مستفاداً من نور الشمس لما اختلف قوة وضعفاً بحسب القرب والبعد ، لكنه اختلف قوة وضعفاً بهذا الاعتبار ، ثبت أن نوره مستفاد من نور الشمس .

(١) هذه قاعدة من الحفز ، ونسب القطريات : قضايا قياساتها معها راجع شرح الفطرب على النسبة ص ١٦٦ .

(٢) الحدسيات جمع حدس ، والحدس سرعة الانفعال من المبادئ إلى المطالب ، ويقابله الفكر ، فلا بد فيه من حركتين خلاف الحدس فلا حركة فيه أصلاً ، والانفعال فيه ليس بحركة (راجع شرح الفطرب على النسبة ص ١٦٧ .

ويؤخذ من هذا البيان أن الحدسيات تماثل المحربات في تكرار المشاهدة ، وترتب القياس على تلك المشاهدة ، وعلى هذا يفرق بينهما بأن المحربات علم فيها وجود السبب دون ماهيته ، وفي الحدسيات علم وجوده وماهيته ، فإن السبب في ضعف النور تارة ، وقوته أخرى ، هو القرب والبعد من الشمس .

واعلم أن البدييات والفطريات حجة مطلقاً بلا قيد ولا شرط ، أما المحربات ، والمتواترات ، والمشاهدات ، والحدسيات ، فإنها لا تكون حجة على الغير إلا إذا علم اشتراكه مع خصمه فيما يقتضيها من مشاهدة ، أو تجربة ، أو تواتر ، أو حدس .

هذا البيان الذي سمعته من أن هذه الأمور السنة ضرورية هو ما درج عليه الجمهور ، وخالفه في ذلك طائفة قالت : إن الضروري من هذه الأمور السنة هو البدييات ، والمشاهدات ، لأنه لا يلاحظ فيها قياس أصلاً بخلاف الأربعة الأخرى ، فإنها ملحوظ فيها قياس فلا تكون ضرورية .

هذه الطائفة التي أخرجت تلك الأمور الأربعة من الضروريات افترقت إلى فرقتين :

فرقة ثبتت واسطة بين الضروري والنظري ونقول : إن هذه الأربعة واسطة ، وفرقة تقول لا واسطة وتجعلها من النظري .

والظاهر أن هذا الخلاف مبنى على اختلافهما في تفسير الضروري والنظري ، فالمثبت للواسطة فسر الضروري : بأنه ما لا يفتر إلى قياس أصلاً ، والنظري بأنه ما احتاج إلى تأمل . فأخرجها من الضروري لأنها احتاجت إلى قياس ، وأخرجها من النظري ، لأن القياس الذي احتاجت إليه لم يحتاج إلى تأمل أصلاً ، والناق للواسطة القائل بأنها من النظري فسر الضروري : بالتفسير السابق ، وفسر النظري : بأنه ما احتاج إلى قياس في الجملة .

هذا الذى طرق سمحك من أن هذه الأمور الستة تفيد العلم واليقين هو مذهب الأكثر ، وخالف الأكثر من ذلك ثلاث فرق :

١- الفرقة الأولى خالفت في الحسبان فقط وقالت : إن للحس^(١) فيه مدخل وهو المحسوسات ، والتجربيات والمتواترات ، والحدسيات لا يفيد العلم .

واستدل على مدعاها بأنه لو اعتبر حكم الحس في إفادة العلم ، فإما في الكليات^(٢) ، وإما في الجزئيات ، لكن التالى باطل ، فما أدى إليه وهو اعتبار حكم الحس في إفادة العلم باطل ، ثبت نقيضه ، وهو أن حكم الحس لا يعتبر في إفادة العلم وهو المطلوب .

دليل بطلان التالى أن اعتباره في الكليات معناه اعتباره في الأفراد الحاصلة في الماضى^(٣) والحال ، والتي تحصل في الاستقبال ، وهذا غير ممكن ، لأن الحس لا يدرك إلا النار التي يشاهدها فلا يعطى حكماً كلياً أصلاً لا حقيقة ولا خارجياً ، فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات أصلاً .

واعتباره في الجزئيات معناه اعتباره في الجزئ^(٤) الذى يشاهده ، وهذا لا يفيد العلم ، لأن الحس يغلط كثيراً ، فيكون حكمه في أى جزئ محتملاً للغلط فلا يوثق به .

مثال ذلك أنا قد نرى الصغير كبيراً كالنار البعيدة عنا بعداً ليس بالكثير ، ونرى الكبر صغيراً كالبهر البعيد جداً ، ونرى المتحرك ساكناً وبالعكس كالانفطار ، فإن راكبه يراه ساكناً ويرى الطريق متحركاً .

- (١) ما قص تقديمه : إن ما كان للحس فيه مدخل ... الخ .
- (٢) الكل هو ما يميز الشركة في معناه ، والجزئ ما يقال على فرد واحد ، ولا يميز الاشتراك في معناه .
- (٣) ذلك أن الكل يقال على كثيرين ويميز الاشتراك في اللفظ ، فيقال على الماضى والحاضر والمستقبل .
- (٤) والجزئ أمر مشخص معين ، وهو واحد ، فينحصر العلم فيه ، والحس يعطى حكماً في المحسوسات ، فيبني الشيء الكبر صغيراً ، والصغير كبيراً ، ويرى الواحد اثنين كما في الأصول ، فلا يصح الاعتماد على الحس في الوصول إلى العلم اليقيني .

وإذا بطل اعتبار حكم الحس في الكليات لعدم تصوره ، وفي الجزئيات
لاحتمال الغلط ، بطل كونه مفيداً للحلم وهو المطلوب .

والجواب أنا نقول لهذه الطائفة هذا الدليل الذي استندتم إليه في أن حكم
العقل بواسطة الحس لا يفيد العلم ، إنما أفاد أن جزم العقل بحكم كل أو جزئ
بمجرد الحس والإحساس بالشئ على أي وجه لا يصح ، ونحن نسلم ذلك ،
ونقول لا بد مع الأحساس من أمور تنضم إلى الحس تلحقه إلى الجزم ، فإذا
انعدمت في بعض الأشياء كالأمثلة المذكورة لم يحصل من العقل جزم ، وكان
احتمال الخطأ قائماً ، وبمقتك أن نأيدك سبب غلط الحس في الأدلة المتقدمة
بالبیان الآل :

رؤية النار من بعد كبرية

سبب الغلط أن تلك النار البعيدة خوفاً هواء يستصفي بصورتها ، والشعاع
البصري المحاذي لما حولها لا يتغذ في الظلمة نفوذاً تاماً ، فلا يتميز عند الرائي جرم
النار عن الهواء المضئ بها . نظراً للشابه في الضوء ، فيدركهما الرائي جملة
واحدة ، ويحسبهما ناراً ؛ أما إذا كانت النار قريبة من الرائي نفذ الشعاع في
الظلمة ، وامتازت النار عن الهواء المضئ بمحلورته لها .

من هذا يتبين أن غلط الحس نشأ من كون إدراكه الصحيح الذي يجزم العقل
بواسطة ، قد ارتبط بحالة خاصة انعدمت عند ذلك البعد

تلك الحالة هي أن المرئي إنما يُرى على حالته الأصلية إذا كان على بعد خاص
من الرائي يختلف باختلاف البصر قوة وضعها
رؤية الكبير البعيد جيداً صغيراً

سبب الغلط فيه ورؤيته صغيراً مع كونه كبيراً ، أي رؤية الأشياء وانكشافها

نُ يتحقق بمخرج الشعاع الضوئي من الجسم المرئي ، على هيئة مخروط ،
تدور ، رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي .
فكلما صغرت زاوية رأس المخروط صغر المرئي ، وكلما كبرت كبر المرئي ،
و وصغره في نظر المرئي مرتبط بـكبر الزاوية وصغرها .
فيظهر لك هذا جلياً بالنظر في ذلك الرسم .

ا ب المرئي في وضعه القريب من العين ع

و ا أول ب أول هو المرئي في وضعه البعيد من العين ع
ولي هنا الرسم زاويتان الأولى زاوية أ ع ب
وثانية زاوية ا أول ع ب أول

ولما كانت زاوية ا ع ب أكبر من زاوية أ أول ع ب أول فإن المرفق وهو أ ب يظهر أكبر من أ أول ب أول^(١) وإن الحجم الحقيقي^(٢) لا يتغير ، ويمكنك أن تقول إن لنظر الشيء على حالته الأصلية بعداً خاصاً قد انعدم هنا .
رؤية المتحرك ساكناً وبالعكس

سبب الغلط فيه أنه لما لم يتغير وضع الراكب بالنسبة إلى القطار ، وتغيرت محاذاته لأجزاء الطريق ظن نفسه والقطار ساكنين ، والطريق متحركاً ، ولذلك لو تأمل الراكب قليلاً لرأى الحالة الحقيقية .

وقد صرح الإمام الرازي بأن القدرح في^(٣) إفادة الحسابات العلم ينسب إلى أفلاطون وأرسطو ، وبطليموس ، وجالينوس .

ولما كان التعويل في إثبات العلم الإلهي المنسوب إلى أفلاطون ، وإثبات أكثر العلم الطبيعي ، كالعلم بالسماء والأرض ، المنسوب إلى أرسطو ، وعلم الهيئة المنسوب إلى بطليموس ، وعلم التجارب الطبية المنسوب إلى جالينوس ، على الحس والإحساس وجب تأويل ما ورد عنهم من القدرح في إفادة الحسابات العلم ، بأن المراد أن جزم العقل بالحسابات ليس بمجرد الحس ، بل لا بد مع الإحساس من أمور تنضم إلى الحس وإلا لبطلت علومهم .

٢ — الفقرة الثانية : خالفت في البدييات والفطريات ، وقالت إنهما لا يفيدان علماً ، واستدل على مدعاها بشبه كثيرة نكتفي بذكر أربع منها :

- (١) فائدة أضافها المحقق ليستقيم المعنى والدليل .
- (٢) الأول أن يقال : مع أن الحجم الحقيقي للجسم أ ب لم يتغير .
- (٣) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٤٧ الطبعة السابقة وشرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص .

الأولى القضايا التي جرت بها العادة من مبدأ الخليفة إلى الآن ولم تتخلف ،
نجزم بنسبتها كما نجزم بالنسبة في البدييات لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم
وطمأنينة القلب .

وسلوم أن العلامات لا اعتداد عليها لأن احتمال التقيض فيها قائم ، فكل ذلك
البدييات لا اعتداد عليها ، لعدم الفرق بينهما فيما يعود إلى الجزم فلا تفريد
اليقين .

مثال ذلك هذا الشيخ وصل إلى حالة الشيخوخة بالتدريج — أثاث البيت
بعد خروجي منه لم يتحول إلى رجال ، ماء البحر الذي رأيناه لم يتقلب دهنا ، أو
عسلا ، فإن الجزم بنسب هذه القضايا إيجاباً أو سلباً بمقتضى العادة التي جرت
بذلك وهذا الجزم محتمل للخطأ باتفاق المتكلمين والحكماء .

أما عند المتكلمين فلاهم يقولون إن جميع الممكنات مستندة^(١) إلى الله
تعالى ، وهو مختار في تصرفه ، وقدرته صالحة للتعليل بكل ممكن قريباً كان أو
بعيداً .

وحيث قالوا بذلك فهم يجوزون وجود الشيخ من مبدأ أمره شيخاً ، ويجوزون
انقلاب أثاث البيت رجالاً ، وانقلاب ماء البحر دهناً أو عسلاً .

ولا يخفى أنه مع ذلك التجويز لا يتأتى الجزم الصحيح .

وأما عند الحكماء فلأن تلك الحوادث الأرضية مستندة في وجودها إلى
الأوضاع الفلكية الحادثة من حركات تلك الأفلاك .

وسبب تلك الأوضاع يوجد في المادة التي تتكون منها الأشياء استعداد
مخصوص بمقتضاه تتشكل تلك المادة بأشكال مخصوصة .

(١) راجع شرح الوهف للسيد الشريف ج ١ ص ١٧٢ .

هذه الأوضاع الفلكية يجوز أن تنفي ، ويحدث وضع غريب لم يقع فيما مضى من الزمان .

وهو أسطة ذلك الوضع الغريب يحصل اعتماد مخصوص في المادة ، مغاير لذلك الاعتماد يترتب عليه وجود الشيخ على شكل الشيخوخة دفعة واحدة وهكذا .

الشبهة الثانية

قالوا للأمرجة تأثير في الاعتقادات ، فإننا نرى بعض النفوس يميل إلى إيلام الغير ^{بقتل} أو غره ، ويستحسن ذلك ، وبعض النفوس يستقبحه ، ويشتمر منه ، حتى إنه يحرم ذبح الحيوانات للارتفاع بأكلها .

وغير غفى أن ذلك الانحسان والاستقباح تابع لقوة القلب وضعفه بحسب المزاج .

كذلك قالوا للعادة تأثير في الاعتقادات ، فمن مارس مذهباً من المذاهب حقاً كان أو باطلاً ، واعتاده مدة من الزمان يجزم بصحته ، ويطلان ما يخالفه بمجرد اعتياده ، من غير أن يتبين له صوابه أو خطؤه .

وإذا ثبت أن المزاج والعادة قد أثرا في الاعتقاد ببعض القضايا ، فلا مانع من أن يؤثرتا في جميع ما عُدَّ من البدييات ، بسبب أن كلا من المزاج والعادة عام لجميع أفراد الإنسان ، وإذا جاز ذلك ارتفع اليقين عن البدييات .

الشبهة الثالثة

قالوا قد يقع خلاف في مسألة عقلية مثل كون الوجود عين الموجود أو غيره ، ويستدل القائل بالعينية بدليل ، والقائل بالغمبية بدليل ، وإذا نظرت إلى كل من الدليلين بحسب الظاهر تراه دليلاً قاطعاً مركباً من مقدمات مجزوم بها ، بتعارضان بحسب الظاهر ، ويصدق على كل منهما أنه دليل صحيح مجزوم به . وفي الواقع

ونفس الأمر لابد وأن يكون أحد الدليلين خطأ ؛ لأنه لو كان كل منهما صواباً
لاجتمع التقيضان ، وهو محال . وحيث كان أحد الدليلين خطأً وقد جزم العقل
بصحته ، فقد ارتفع الوثوق عن أحكام البديهة فلا تغيد اليقين .

الشبهة الرابعة

في كل منذهب من المذاهب المشهورة بين علماء الكلام قضايا يدعى صاحب
المذهب فيها البداهة^(١) ، والمخالف ينكرها ، ولا يخفى أن ادعاء البداهة وإنكارها
يوجب الاشتباه في البدييات جميعها ، ورفع الأمان عنها ، فلا تغيد اليقين .

من تلك القضايا قول المعتزلة : الصدق النافع حسن بمعنى استحقاق فاعله
المدح عاجلاً ، ولثواب آجلاً ، والكذب الضار قبيح ، بمعنى استحقاق مرتكبه
الذم عاجلاً ، والعقاب آجلاً ، هاتان القضيتان ادعى المعتزلة فيهما البداهة ؛
وقالوا متى تم تصور الطرفين والنسبة جزم العقل بلا تخلف ، وبخالفهم فيها
الأشاعرة والحكماء ، وقالوا : هذه القضايا من المشهورات التي قد تصدق وقد
تكذب .

ومنها قول جمهور علماء الكلام : الأعراض مستمرة الوجود في أزمنة متطابقة ،
وقالوا يشهد بهذا بديهية العقل ، وأنكر جمهور الأشاعرة وكثير من المعتزلة مضمون
تلك القضية المدعى بها ، وقالوا إن الأعراض متعددة بتعاقب الأفعال .

ومنها قول الحكماء : لا حدوث لشيء إلا عن شيء آخر ، هو مادة له ، وقد
ادعى بعضهم العلم الضروري بذلك ؛ وأنكر هذا المسلمون ، وقالوا بمجاوز حدوث
الأشياء لا عن مادة أصلاً .

(١) راجع شرح للوفد للسيد الشريف ج ١ ص ١٧٧ .

وشرح للفتاوى للسيد هبة الله ج ١ ص ١٧ طبع المصنف .

بعد إيراد تلك الشبه الأربعة وغيرها من المنكرين لأفادة البدييات العلم ، قالوا لمن يدعى الإفاداة : إنا حالكم لا يخلو من واحد من أمرين : الأول أن تُحيوا عن تلك الشبهة^(١) والثاني : أن لا تحيوا عنها . فإن أجبت عنها فقد التزم أن البدييات لا تفيد العلم إلا إذا دفعت عنها تلك الشبه ، وغير خفى أن دفعها يحتاج إلى نظر دقيق ، فلا تكون البدييات ضرورية ، لأنها توقفت على النظر الدقيق ، ولو كانت ضرورية لما توقفت على شيء أصلا ، وإن لم تحيوا عنها فقد ثبتت تلك الشبهة^(٢) وانتفى الجزم بالبدييات .

والجواب أنا نختار الشق الثاني^(٣) ولا نشتغل بالإجابة عنها لأن البدييات بينة بنفسها لا خفاء فيها ، وهذه الشبه لا توجب شكاً فيها لجزمنا بفسادها ، وإذا اشتغلنا بالإجابة عنها فليس ذلك لأن العقل احتاج في جزمه بصحة البدييات إلى تلك الإجابة ، بل لإظهار فساد الشبه .

✓ وليان فساد الشبه الأربعة المتقدمة نقول :

وجه فساد الشبهة الأولى أن ما ذكر فيها إنما أنتج إمكان حصول نقائص ما جزمنا به من العادات ، وقد تقدم لك في تعريف العلم أن احتمال النقيض بمعنى إمكان حصول النقيض مع أنه لم يقع لا ينال الجزم ، إنما الذي ينافيه هو احتماله ، بمعنى حصوله بدل ذلك المتحقق ، وليس هذا موجودا هنا ، ومن هذا يبين أن الأمر قد اشتبه على ذلك المورد لتلك الشبهة .

وجه فساد الشبهة الثانية المقول فيها إنه يلزم من تأثير الأثرية والعادات في الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها في جميع البدييات ، أن ذلك الاستلزام

(١) حكلا بالأصل والمصوب والشبه .

(٢) حكلا بالأصل والمصوب والشبه بالجمع .

(٣) بمعنى أننا نختار عدم الإجابة عن هذه الشبه .

مروع ، لأنه ليس بمعقول أنه يلزم من تأثير المزاج والعادات في بعض القضايا جواز التأثير في جميع القضايا ، ألا نرى إلى الجزم في قولنا : الكل أعظم من الجزء ، فإنه ليس للأمرجة ولا للعادة دخل فيه أصلاً .

ووجه فساد الشبهة الثالثة أن الخطأ الحاصل في أحد الدليلين لم يحصل من احتمال البدية الخطأ ، بل نشأ من أن البدية تتوقف على تصور أطراف القضية بحالة تناسب الحكم ، فإذا لم تتصور الأطراف كلها أو بعضها على ذلك الوجه أخطأت البدية ، وحكمت بخلاف الواقع ، وذلك لا يوجب ارتفاع الوثوق عن أحكامها في حالة تصور الأطراف على الوجه المناسب للحكم .

مثال ذلك العلوم العادية احتمال النقيض فيها قائم ، وكل ما كان كذلك لا يفيد اليقين ، النتيجة العلوم العادية لا تفيد اليقين .

فإن الحد الأوسط وهو احتمال النقيض يطلق ويراد إمكان حصوله وهو لا يناق اليقين ، ويطلق ويراد منه حصوله بالفعل ، وهو الثاني لليقين . والمناسب للحكم الثاني ، ولكن المتكلم بالقضية أراد الأول فكان تصور الحد الأوسط بوجه غير مناسب للحكم فحصل الخطأ .

ووجه فساد الشبهة الرابعة أن الذي صح نقله عن المجازين بهذه القضايا هو دعواهم الضرورة لا البداهة ، ولا يلزم من حصول الاشتباه في الأعم الذي هو الضرورة الاشتباه في الأخص الذي هو البداهة ، لجواز كون الضرورة متحققة في نوع من الضروريات غير البدية^(١) .

(١) الصواب غير البدية ، لأن الكلام في الأمر البدى وهو أخص من الضرورى ويراجع في رد ساد هذه الشبهة شرح القامد للسيد ج ١ ص ٥٠ طبع مصر الخشاب .

٣ — **الفقرة الثالثة :** وتعرف بالسوفسطائية وقد اختلفت إلى ثلاث طوائف :
اللاهوتية ، والعنادية ، والعندية

فاللاهوتية مذهبها التوقف في جميع الأشياء ، فلا تجزم بشيء أصلاً ، حتى في
شكهم في القضايا ، فيقولون نشك في^(١) شكنا .

استدل على ذلك بقولها قد ظهرت من الشبهة^(٢) التي أوردتها المنكرون
لإفادة الحسيات العلم ، والتي أوردتها المنكرون لإفادة البدييات العلم تطرق
التهمة إلى الحاكم الحسى في الحسيات ، والعقل في البدييات .

وإذا تطرقت التهمة والشك إلى الحاكم الحسى ، والعقل ، بطل قولكم إن
الحسيات والبدييات تفيد العلم ، ولم يبق للعلم طريق سوى النظر وحيث كان
أصله الحسيات والبدييات وقد بطل إفادتهما للعلم فيبطل إفادته^(٣) للعلم .

الطائفة الثالثة العنادية : مذهبها إنكار ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الأمر
فالحقائق عندكم كالسراب الذى يحسبه الظمان ماء ، وهذه الموجودات عندهم
خيالات .

شبهتهم في ذلك تعارض القضايا ، وتتناقضها مع بعضها ، حتى قالوا لا توجد
قضية سواء كانت ضرورية أو نظرية إلا ولها قضية تعارضها .

(١) فهم يقولون إلى شاك في كلاما وشاك في نفس شكى ، ومن هنا سموا (لاهوتية) بمعنى أنى
لا أدري شيئاً .

(٢) الصواب الشبه بالجمع .

(٣) يقصدون بذلك أن النظر لا يفيد العلم ، لأنه يعتمد على الحسيات والبدييات وحيث أن
البدييات والحسيات لا تفيد العلم ، فالنظر عليها وهو النظر لا يفيد أمها ، ولذلك
قالوا : لا ندري ، أى نشك في كل شيء . راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٥٢
وشرح المواقف ج ١ ص ٨٦ .

من ذلك قولهم : لو كان الجسم موجودا لقبل القسمة ، ولو قبل القسمة فإما أن ينتهي إلى جزء لا يتجزأ ، وهو باطل للأدلة التي دلت على نفي الجزء الذي لا يتجزأ ، ولما أن لا يتناهي ، وهو باطل للأدلة التي دلت على إثبات الجزء .

الطائفة الثالثة العددية : مذهبها إثبات حقائق الأشياء لا في الواقع بل جعلوها تابعة للاعضادات ، فمن اعتقد أن العالم حادث كان حادثاً في حقه فقط ، ومن اعتقد أنه قديم كان قديماً في حقه فقط .

واحجوا على ذلك بأن الصغراوى يجد السكر في فمه مرأ ، مع أنه عند غير الصغراوى حلو .

والحققون من العلماء منعوا المناظرة مع هذه الطوائف الثلاثة على فرض وجودها ، لأن المناظرة إنما تطلب لإفادة المجهول بالمعلوم ، وهؤلاء لا يعترفون بمعلوم أصلاً ، والطريق لإزمامهم هو أن نسردهم أموراً لا يسعهم إنكارها مثل : أن يقال لهم هل تميزون بين الأكم واللثة — هل تميزون بين دخول الماء والنار — هل تميزون بين ملحكم وما يتناضه ١٢ .

فإن اعترفوا فيها ، وإلا^(١) لوجعوا ضرباً ، وأصلوا ناراً إلى أن يعترفوا بالأكم ، وهو من الحسيات ، يعترفوا بالفرق بينه وبين اللثة وهو من البديهيات .

هنا والحققون على أنه ليس في العالم قيع عقلاء يتحلون هذا المذهب ، ويطلق عليهم هنا الاسم ، بل كل غلط سوسطاني في موضع غلطه فإن سوفلا^(٢) بلغة اليونانيين اسم للعلم ، واسطاسم للغلط فسوسطاسم معناه علم غلط .

(١) أي وإن لم يعرفوا بالأكم واللثة ، وبين الماء والنار مثلاً .

(٢) فإن كلمة (سوفلا) اليونانية بمعنى (علم) وكلمة (اسطاس) اسم لفظ فكلمة سوسطاسان علم غلط (شرح القاموس للسيد جـ ١ ص ٢٠٢) وكتاب الفلسفة اليونانية للدكتور عوض الله حمزي .

هذا الانتقال من المطلوب إلى المبدأ يسمى حركة أول ، وبه علمت المادة الموصلة وتميزت عن غيرها .

ولما كانت هذه المادة لا توصل كيفما اتفق ، بل لابد من ترتيبها على وجه مخصوص ، تحركت النفس فيها لترتيبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى تصور المطلوب بحقيقته ، أو بوجه يميزه عما عنده أو إلى التصديق به .

هذا الانتقال من المبدأ إلى المطلوب يسمى حركة ثانية :

إذا تأملت في ذلك البيان الذي سمعته ترى أن أموراً قد تحققت عند محاولة تحصيل المطلوب — الحركتان — ملزومهما — لأن الحركة الثانية — غايتها . أما الحركتان فقد عرفتهما من ذلك البيان .

وأما ملزومهما فأمران : أحدهما وجودي ، وهو توجه النفس نحو المطلوب . والثاني عدمي : وهو إزالة المانع من غفلة أو غيرها عن الوصول إلى المطلوب ، أو للبديء المؤدية إليه .

ولا شك أنه لا يمكن حصول الحركتين إلا بعد تحقق المقتضى ، وهو التوجه واتضاء المانع ، وهو الغفلة ، وكل ما يمنع عن الوصول .

وأما لأن الحركتين فهو ملاحظة المعلومات ، لأن كلا من الحركتين انتقال ، وهو يستلزم ملاحظة المتصل عنه ، وإليه ، ليؤخذ المناسب ويترك ما عنده .

وأما لأن الحركة الثانية التي هي الانتقال من المبدأ إلى المطلوب (وقد علم بها ما يستحق التقديم والتأخير) فهو الترتيب ، وهو جعل كل شيء في مرتبته . وأما الغاية فهي طلب علم أو ظن .

إذا علمت ذلك فاعلم أن القوم ذكروا تعريفات للنظر ، هذا بيانها :

(١) مجموع الحركتين .

(٢) الحركة من المطلوب إلى المبدأ لتحصيل ذلك المطلوب .

(٣) الحركة من المبدأ إلى المطلوب لتحصيله .

(٤) توجه النفس نحو المطلوب .

(٥) إزالة المانع من غفلة أو غيرها عن الوصول إلى المطلوب أو المبادئ المؤدية إليه .

(٦) ملاحظة المعلومات لتحصيل المجهول .

(٧) ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول .

(٨) انتقال النفس في المعاني لطلب علم أو ظن .

وبالنظر في هذه التعريفات مع البيان السابق يتضح أن التعريف الأول تعريف للنظر بذاتيته — والتعريف الثاني والثالث تعريف له ببعض أجزائه مع ذكر الغاية — والرابع والخامس تعريف له بالملزوم = والسادس تعريف له باللازم — والسابع تعريف له بلزوم الحركة الثانية = والثامن تعريف له بالغاية .

وحيث قد ظهر أن من القوم من أراد أن يشرح النظر بذاتيته ، فعرفه بأنه مجموع الحركتين ، ومنهم من رأى الاكتفاء في شرحه بما يميزه عما عداه بوجه ما ، فميزه بتعريف من التعاريف المذكورة ، غير الأول .

لقد التعريفات السابقة (١) :

بقيت نظرة لتلك التعريفات من حيث كونها جامعة مانعة ، مستوفية لشروط المعرف أو غير مستوفية .

(١) هذه نهاية من المؤلف لتوضيح المراد من البحث .

التعريف الأول يفيد أن النظر لا يحصل إلا إذا وجد كل من جزأيه وهما المركبان ، ومعلوم أن تحقق الحركة الثانية يقتضى تحقق لازمها ، وهو الترتيب ، وهو مقتضى لكون الموصل ذا أجزاء^(١) ، لأنه نسبة بين أمرين ، وعلى ذلك لا يشمل التعريف بالمفرد مثل التعريف بالفصل فقط^(٢) فيكون تعريف النظر غير جامع .

ويجاب عن ذلك بأن النظر في المفرد لا يقع في مباحث علم الكلام فلا حاجة لشمول التعريف له .

والتعريف الثالث والثالث لا شيء عليها ويحصل بكل منهما التمييز للمعروف حيث ذكرت الغاية من التعريف .

والتعريف الرابع والخامس تعريف للنظر بملزومه فيحصل به التمييز في الجملة .
والتعريف السادس وهو ملاحظة المعلومات الواقعة في ضمن المركبين والترتيب لتحصيل المجهول لا شيء عليه ، سوى أنه لا يشمل التعريف بالمفرد ، ولا ضرر في ذلك على ما سمعته ، ومن هذا القبيل التعريف السابع الذى هو الترتيب .

والتعريف الثامن وهو انتقال النفس في المقولات لطلب علم أو ظن يحتاج إلى شيء من البيان .

وحاصله أنه يخرج بقولنا في المقولات المحسوسات ، فإن انتقال النفس فيها يسمى تحيلاً^(٣) ، ويخرج بقولنا لطلب علم الخ انتقال النفس لا لطلب علم ، كأكثر حديث النفس في المقولات ، والمراد من العلم في التعريف اليقين والتصور والمراد بالظن ما يقابلهما ، فيشمل التعريف ما إذا كان المطلوب تصوراً أو تصديقاً جازماً ، أو غير جازم ، مطابقاً للواقع أو غير مطابق .

(١) لأن ترتيب الأبدان يكون بين شيئين أو أكثر .

(٢) أو بالخصه فقط لأنه يعرف بها .

(٣) يسمى تحيلاً لا تحركاً ، فيشمل النظر وهو الذى إلى علم أو ظن . راجع شرح المقاصد لأن بقول الكناسى ج ١ ص ٤١ وما بعدها .

وقد يقال بعد هذا التعميم إن التعريف يقتضى أن الجاهل قد يطلب بالنظر ،
لأننا أردنا من الظن ما قابل اليقين ، ولو كان غير مطابق للواقع^(١) .

وكون الجاهل مطلوباً لا يسلمه عاقل .

وبجواب عن ذلك بأن الظن يطلب من حيث هو ظن لا بقيد كونه غير
مطابق ، و لا يلزم من طلب الأعم طلب الأخص .

وبعد شرح هذا المبحث الذى سمعته يتبين لك أن تميز أى شئ^(٢) عما عداه
كما يحصل بالذاتيات يحصل بالخارج^(٣) من الماهية ، وأن أولوية بعض التعريفات
وترجحها على بعض إنما يتحقق بالسلامة من النقد واستيفاء شرط التعريف ، وعلى
هذا فمن السهل عليك أن تعرف منزلة كل تعريف سمعته للنظر بعد شرحها على
الوجه المذكور .

المبحث الثانى فى إفادته العلم

لما كان اختلاف القوم فى إفادة النظر العلم فى نوع خاص منه ، وهو النظر
الصحيح ، ناسب ذكر أقسامه أولاً لتمييز موضع الخلاف عن غيره .

أقسام النظر

ينقسم النظر إلى صحيح وفاسد ، فالصحيح هو الذى يؤدى إلى المطلوب ،
والفاسد هو الذى لا يؤدى إلى المطلوب .

(١) راجع شرح المقاصد لسعد الدين ج ١ ص ٥٥ .

(٢) معنى تعريفه وتحدده وتقرره عما عداه .

(٣) يقصد بالخارج عن الماهية العلوية ، وهى الخاصة الثلاثة لجواز التعريف بها ، راجع

مبحث التعريف فى كتاب الرشيد السليم فى المنطق للدكتور / عوض الله حجازى ص ٨٣ .

ليس قد منسجم النص على الجنس . وفي غير . الفصل . ذكر
 طراً فافضاً من جهة اللغة . والتحقق أنه النص مستطرد
 والتأدية إلى المطلوب تتحقق بصحة المادة (١) والصورة .

وعدم التأدية بفسادها أو فساد أحدها .
 وصحة المادة في المرفأ أن يكون للذكور في معرض الجنس جنساً للماهية ،
 لا عرضاً عاماً ، وفي معرض الفصل فصلاً لا خاصة ، وفي معرض الخاصة
 خاصة شاملة لازمة .

وصحتها في الدليل أن تكون المقدمات مناسبة للمطلوب ، بحيث تفضي
 إليه ، ولا تكون أجنبية عنه ، وأن تكون يقينية في المطلب اليقيني ، وظنية في
 الظني ، وسلمة في الاعتقاد القاسد .

وصحة الصورة في المرفأ أن يتكرر الجنس أولاً ، ثم يقيد بالفصل ، أو
 الخاصة ، بحيث تحصل صورة واحدة موائمة ، أو مميزة لصورة المطلوب .
 وهنا هو للشهور ، وقيل إن تقديم الجنس ليس بلام بل أولى (١) .

وصحة الصورة في الدليل أن تكون مقدماته متصفة بشرائط الإنتاج .
 هذا النوع الصحيح إذا استوفى شرائطه ، ولم يحصل عفيه ما يتناقى الإدراك من
 نوع أو غفلة ، أو موت أو إغماء ، اختلفوا في إفادته للعلم .

للجمهور على أنه يفيد العلم مطلقاً في الإلهيات وغيرها ، بدون احتياج إلى
 معلم . والسمنية أنكروا إفادته للعلم مطلقاً (هم قوم من عبدة الأصنام يسبون
 لل (سونات) اسم صنم كان في بلاد الهند .

والهتسبون من الحكماء أنكروا إفادته العلم في الإلهيات فقط ، ووافقوا
 الجمهور في إفادته العلم في الهندسة والحساب .

(١) المراد بالمادة هنا ما يتكون من الصنف من جنس وفصل ، أو خاصة ، وما يتكون من الدليل
 من القديسين ، والمراد بالصورة : الهيئة التركيبية للجنس والفصل أو القديسين .

(٢) راجع كتاب المرشد السليم في المنطق للذكور / عرض الله سبحانه على ص ٨٢ الطبعة السابعة .

وشبههم في هذه التفرقة : إعتقادهم أن كلا من الهندسة والحساب من العلوم
الغريبة من الأفهام المنتظمة ، المرتبطة بقوانين متضبطة ، لا يقع فيها غلط ، أما
الأنبياء فإنها بعيدة عن الأدهان ، وغاية ما يطلب فيها الأخذ بالآتي والأولى بالإله
وصفاته .

والأسماعيلية وهم قوم من غلاة الشيعة يشنون الإمامة لإسماعيل أكبر أبناء
حمفر الصادق ، قالوا لا يفيد النظر الصحيح معرفة الله تعالى إلا بواسطة المعلم
المصوم ، فهو الذى يرشد الناس إلى الأدلة ، ويوقفهم على دفع الشبه ورفع
الشكوك .

استدلت السمنية إلى شبه

منها قوهم لو كان النظر مفيداً للعلم لاجتمعت المقدمتان اللتان وقع فيهما
النظر في الزمن ، لكن اجتماع المقدمتين باطل ، فما أدى إليه وهو كون النظر
مفيداً للعلم باطل .

وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو أن النظر لا يفيد العلم ، وهو المطلوب .

دليل الملازمة أن الموصل بمجموع^(١) المقدمتين لا أحدهما فلا بد من
اجتماعهما ، ووجه بطلان التالى أن كلا من المقدمتين اشتمل على حكم ، فلو
اجتمعت المقدمتان لتوجهت النفس قصداً إلى حكمين في زمان واحد ، وهو
محال .

والجواب عن تلك الشبهة تسليم أن التوجه قصداً إلى حكمين في زمن واحد

(١) راجع شرح الطوايع للقاضى عبد الله البضاوى ص ٦٣ وما بعدها طبعة هندية قديمة ١٣٠٥

هو شرح الموقف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٦١ .

محال ، وهذا ليس حاصلًا معنا ، لأن الإنتاج لا يحتاج إليها^(١) بل يحتاج إلى حصول العلم بالمقدمتين ، على معنى أن تلاحظ إحداها قصداً ، وتتوجه بالقصد إلى الأخرى عقب الأولى فلا فصل ، فيحضران معاً ، وهذا هو الحاصل معنا ، ويظهر لك هذا جلياً بالبيان الآتي .

إذا وجهت نظرك إلى زيد وحده ، ثم وجهته إلى عمرو القائم بجوار زيد ، لا شك أنه في حال توجه نظرك إلى عمرو وكان عمرو مرئياً قصداً ، وزيد مرئياً تبعاً لا قصداً .

كذلك إذا لاحظت يصيرتك مقدمة قصداً ، وانتقلت منها سريعاً إلى ملاحظة مقدمة أخرى قصداً ، كانت الثانية ملحوظة قصداً والأولى تبعاً ، فقد اجتمع العلمان وإن لم يجتمع التوجهان .

ومنها أن النظر لو كان مفيداً للعلم ، فإما أن يكون مستلزماً للعلم المطلوب أو لا يكون ، لكن كونه مستلزماً للعلم باطل ، فمعين الشق الثاني ، وهو كونه غير مستلزم للعلم وهو المطلوب^(٢) .

والدليل على بطلان كونه مستلزماً للعلم أن النظر بأي تعريف اعتبرته عبارة عن أمر يحصل في الزمن الذي ابتدأه المطلوب المشعور به بوجه ، وانتهأه حصول المطلوب حصولاً تاماً .

فلو كان النظر مستلزماً للعلم كان العلم حاصلًا معه في ذلك الزمن ، بمقتضى الاستلزام ، وكيف ذلك وقد اشترط في النظر كون المطلوب مجهولاً حال النظر ،

(١) يقصد المؤلف رحمه الله تعالى أن الإنتاج لا يحتاج إلى التوجه إلى المقدمتين دفعة واحدة ، بل تحصل الثانية بعد الأولى قصداً ، وأن الذي اجتمع هو العلم بهما .

(٢) راجع شرح طويع الأنظار للفاضل البهناوي ص ٦٢ الطبعة السابقة وشرح المواظف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٢٦ .

فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه في ذلك الزمن وهو محال .
والجواب عن ذلك نقول لهم إن أردتم بالاستلزام الاستعقاب ، أى الحصول
بعد النظر ، اخترنا الشق الأول وهو الاستلزام .
وتدفع المناقاة باختلاف زمن العلم وعدمه .
وإن أردتم بالاستلزام امتناع الانفكاك في الوجود اخترنا الشق الثاني ، ولا نسلم
حصول المطلوب ، وهو عدم إفادته العلم لكونه مستقبلاً له بلا تحلف .
ومنها قولهم إذا كان المطلوب تحقق نسبة في الخارج فإما أن يكون ذلك
المطلوب معلوماً ، وإما أن يكون مجهولاً ، فإن كان معلوماً وأفاد النظر لزم تحصيل
الحاصل ، وهو محال ، وإن كان مجهولاً وحصل ، لا نعلم^(١) أنه المطلوب ، فإذا
لا يبيد النظر العلم ، وجواب ذلك اختيار الشق الثاني وهو أنه مجهول ، ونعم
قوله إذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ، لأنه معلوم من حيث التصور الذى امتاز به^(٢)
به عما عده ، فقد كانت الأطراف متصورة^(٣) على الوجه الذى يناسب الحكم ،
والنسبة الكلامية متصورة أيضاً فإذا حصل التصديق بعد ذلك علم المطلوب
قطعاً .

ومنها قولهم العلم الحاصل بعد النظر إما أن يكون واجباً^(٤) لازم الحصول
بحيث يمتنع انفكاكه عنه أولاً ، فإن كان الأول كان حكمه حكم الضرورى في
لزمه ، ونفى الاختيار وعدم المقدرية ، وحيث لا يقع التكليف به ، وهذا
خلاف المتفق عليه بيننا وبينكم من وقوع التكليف بمعرفة الله تعالى ، وإن كان
الثاني انتهى الجزم بالعلم الحاصل عقب النظر وهو المطلوب لنا .

ويجاب عن ذلك باختيار الشق الأول وهو اللزوم وعدم الانفكاك ونقول : العلم
الحاصل عقب النظر واجب الحصول ، وهو وإن أشبه الضرورى من هذه الجهة

(١) يريد أن يقول إذا كان المطلوب مجهولاً وحصل بواسطة النظر . فكيف يعلم أنه المطلوب . فليس
هناك دليل على أن الذى حصل هو المطلوب لأنه الأصل مجهول .

(٢) لأن كلامنا في التصديق ، وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع . فالمرجع بمصور والمجهول
مصور . والمجهول هو سمة المحمول للموضوع . ونه ثبت باللفظ .

(٣) راجع شرح الموقف للسيد الشرف ح ١ ص ٢٥٢ وشرح قطائع للناسخ البصاوى ص ٢٢ .

ولكنه يخالفه من حيث كونه مقدوراً ، ويقع التكليف به نظراً لطلب سببه .
 بيان ذلك أنه في البدييات متى تصور الشخص الطرفين والنسبة كان الجزم
 بالنسبة لازماً لا يتمكن العبد من تركه ، فيكون غير مقدور ، بخلاف العلم
 النظري ، فإن الشخص يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة .
 وذلك بترك النظر في تحصيله فيكون مقدوراً باعتبار سببه .

ومنها لو أُلحِدَ النظر العلم فإما أن تكون إفادته له معه^(١) أو بعده ، وكل
 باطل ، فما أدى إليه وهو كونه مفيداً للعلم باطل .

بيان ذلك أن النظر لا يكون معه علم بالمطلوب ، والإلزام تحصيل الحاصل ،
 ولا يكون بعده علم لجواز طروءه ضد مناف للعلم عقب النظر بلا مهلة ، كنوم أو
 غفلة ، فلا جزم بمحصل العلم بعده .

وبجواب عن ذلك باعتبار أنه يفيد العلم بعده ، ونحوه حصول مناف خروج
 عن محل النزاع ، فإنه مفروض في نظر صحيح استوى شرائطه ، وانتفت موانعه .

شبه المهندسين من الحكماء^(٢)

احتج هذا الفريق المنكر لإفادة النظر العلم في الإلهيات بدليلين :

(١) شرح الطوطم للفتاوى عبد الله البشارى ص ٦٤ الطبعة السابقة وراجع شرح المؤلف السيد
 شريف ج ١ ص ٢٢٩ .

(٢) المهندس فريق من الفلاسفة أنكروا إفادة النظر العلم في الإلهيات والطبيعات حتى إنه نقل
 عن أرسطو القيل بأنه لا يترك تحصيل الغير في المباحث الإلهية ، وإنما العناية بالقصور فيها
 الأعداء بالزور والأشياء ، شرح القاصد ج ١ ص ٥٧ وإنما سموا بالمهندسين اشتقاقاً من
 رئيسهم لأنهم بنوا الهندسة والحساب .

ولا يبعد في الإلهيات تاليف في إفادة النظر العلم ، وهو بحث فلسفي عقدي .

الأول لو كان النظر مفيداً للعلم في الإلهيات لحصل عقبيه^{١١} العلم بنسبة أمر إلى ذات الله تعالى ، أو صفة من صفاته ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى إليه وهو كون النظر مفيداً للعلم في الإلهيات .

وإذا بطل هذا ثبت تقيضه ، وهو كون النظر ، غير مفيد للعلم في الإلهيات وهو المطلوب .

ولا يتم ذلك الدليل إلا إذا سلمت الملازمة وبطلان التالى ، أما الملازمة فظاهرة لا تحتاج إلى إثبات .

وأما بطلان التالى فدليله أن العلم بنسبة أمر إلى ذات الله تعالى أو صفة من صفاته ، هو التصديق اليقيني بالأمر المخصوصة بالذات أو أى صفة .

وهذا التصديق موقوف على تصور الذات أو الصفة بالكنه والحقيقة ، وهو مستحيل ، لأنه لا يكون إلا بالحد ، ومعلوم أن الحد يختص بالحقائق المركبة ، ولا تركيب في الحقائق الإلهية ، والتصور بالكنه مستحيل ، فالتصديق المترتب عليه مستحيل .

وجه توقف التصديق على التصور بالكنه ، أنه لو لم يحصل التصور بالكنه وحصل بمخاطبة من خواص المعرف لجاز أن يكون لهذا المعرف خاصة أخرى ، تمنع التصديق الذى حصل باعتبار التصور بتلك الخاصة .

(مثال ذلك)

إذا تصوررت العالم بأنه المتغير حكمت عليه بمقتضى ذلك التصور بالحدوث ، ثم تصورته على رأى بعض الفرق بأنه هو المعلوم للقديم لكأن هذه الخاصة مانعة للتصديق الذى حصل باعتبار خاصة التغير .

(١) الدليل المذكور في كتاب الطوايع ص ٦٦ ، وراجع شرح الوائف للسيد الشريف ج ١ ص

وينبج عن هذا بمن قولهم إن التصديق اليقيني بالأمور المخصوصة بالذات أو الصفات فرع التصور بالكنه ، بل هو منوط بتصور الطرفين على الوجه المناسب للحكم ، سواء كان ذلك الوجه ذاتياً للماهية ، أو خاصة من خواصها ، وقولهم ينبوز أن يكون في المرف خاصة أخرى تمنع التصديق الذي حصل باعتبار الخاصة الأخرى ممنوع ، لأنه يؤدي إلى تجهيز التالي بين مقتضيات الماهية ، وهذا غير مسلم أنها لو تنافت ما اجتمعت .

(الدليل الثاني)

لو كان النظر مفيداً للعلم في الإكليات لأقاده في أظهر الأشياء وأقربها إليه ، لكنه لم يفد في هذه الأشياء .

النتيجة لا يفيد النظر العلم في الإكليات وهو المطلوب .

أما الملائمة فظاهرة ؛ وأما بطلان التالي فهو أننا نرى العلماء قد اختلفوا في مفهوم النفس الناطقة اختلافاً كثيراً .

فبعض الباحثين يرى أنها من الجواهر المجردة التي ليست جسماً ، ولا حالة في جسم ، وتعلق باليدن تعلق تديرو وتصرف من غير حلول فيه .

وبعضهم ينفي كونها من الجواهر المجردة .

ومع اتفاق هذا الفريق على أنها ليست من الجواهر المجردة فقد اختلفت في مفهومها ، فمن قائل إنها جوهر فرد^(١) في القلب ، ومن قائل إنها أجسام لطيفة سارية في هذا الهيكل المخصوص سرمان الماء في العود باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها خلل ، هي التي تخاطب ، وتساب وتعاقب ، وتحفظ ذلك الهيكل من تطرق الفساد إليه . ومن قائل إنها الدم المحتدل ، ومن قائل غير ذلك .

(١) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٣٥ وراجع أيضاً شرح الطواع للبخاري ص ٦٦ بما بعدها .

(٢) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٣٧ وراجع شرح المقاصد للسعد الشفاران ص ٦٧ .

فهذه اختلافات في شيء هو أقرب الأشياء إلى الإنسان ، وهو قاض بعدم العلم ، فما بالك بالبعيد عن الأوهام والعقول ، وهو ذات الله تعالى المتزه عن إحاطة العقل به ، وكذلك صفاته ، فحيث لا يفيد النظر العلم في الإلهيات .
ويجب عن ذلك بأن هذا الدليل ، إنما أفاد عسر المعرفة لا امتناعها ، وأفاد أن تميز النظر الصحيح من غيره يحتاج إلى أعمال الفكر كثيراً .

وليس من السهل على كل ناظر أن يصل إليه ، أما كون النظر الصحيح لا يهدى علماً (وهو المدعى) فلا يدل عليه .

أدلة الإسماعيلية القائلين لأبد في معرفة الله من المعلوم .

هم قوم من غلاة الشيعة يثبتون الإمامة لإسماعيل أكبر أبناء جعفر الصادق ، ويوجبون نصب الإمام ، ويحيلون خلو زمان من الأزمنة من وجود إمام ، معصوم ، يهدي الخلق إلى معرفة الله تعالى .

هؤلاء القوم يقولون لا يمكن معرفة الله تعالى بالنظر وحده ، ولابد من المعلم المعصوم ، فإن نسبة عقله إلى عقول الناس كنسبة الشمس إلى العين ، فكما أن العين لا تقوى على إدراك المبصرات في الظلمة فإذا طلعت الشمس تقوى نورها فيمكنها إدراك المبصرات ، كذلك عقول الناس قاصرة عن إدراك المعارف الإلهية ، وبوجود الإمام تقوى عقولهم واستدوا في ذلك إلى دليلين :

الأول لو كان النظر الصحيح كافياً^{١١} في معرفة الإلهيات لما اختلفت العقلاء فيما يتعلق بها ، لكن اختلاف العلماء واقع ، فالنظر الصحيح غير كاف .
واللازمة ظاهرة ، ووقوع اختلاف العلماء في انطواء الإلهية ينف عليه كل من نظر في كتب علم الكلام .

(١١) راجع شرح التوائف للسيد الشريف ج ١ ص ١٦٦ ج ٢ ص ١٦٦ من شرح الفلاس

ويجاء عن ذلك بأن منشأ الخلاف هو بفساد بعض الأنظار وصحة البعض ، ولو كانت تلك الأنظار صحيحة ما وجد هذا الاختلاف .

الدليل الثاني : الإنسان لا يستقل بتحصيل أسهل العلوم ، وكل من لا يستقل بتحصيل أسهل العلوم لا يستقل بتحصيل أصعبها .

النتيجة : الإنسان لا يستقل بتحصيل أصعب العلوم .

ولتوضيح ذلك نقول أن علم النحو والصرف وغيرهما^(١) من العلوم التي يكتمى فيها بأدنى نظر لا يستغنى فيها عن المعلم ، فالعلوم المتعلقة بالآراء وصفاته تحتاج إلى المعلم من باب أولى .

ويجاء عن ذلك بأن هذا الدليل إنما أفاد عسر حصول المعرفة بدون المعلم . لا امتناعها ، ونحن نسلم ذلك ، فإنه لو كان معلم يعلم المبادئ التي تتألف منها الحجج ، ويزيل الشكوك والشبه كان أوفق وأسهل .

المذهب الصحيح في إفادة النظر العلم

اتفق جمهور العلماء على أن النظر الصحيح ، المستوفى لشرائطه ، الذي لم يقتصر بمخالف يفيد العلم بالمطلوب مطلقاً ، سواء كان في التصورات ، أو في التصديقات الإلهية وغيرها .

وما يتوهم من الشبه المانعة من إفادته المطلوب قد علمت دفعه ولزيادة الإيضاح يقال :

إذا كان المطلوب تصور شيء كالإنسان ، وعلمت ذاتياته من جنس وفصل ، ورزيتها على الوجه المخصوص ، فلا شك في أنك تعلم الإنسان ، لأنه لا فرق بين المعروف والمعروف إلا بالتفصيل والإجمال .

(١) راجع شرح المؤلف ج ١ ص ١٠١ .

ومتى علم الشيء مفصلاً علم مجملًا ، ولذلك يقول علماء المنطق في بيان مفهوم المعرفة ما نسلزم معرفته بطريق الترتيب معرفة المعرفة^(١)

وإذا كان المطلوب تصديقاً فإن كان القياس اقتراناً وعلمت صحة المقدمات مادة وصورة ، وعلمت اندراج أفراد الأصغر في مفهوم الأوسط ، واندراج أفراد الأوسط في مفهوم الأكبر علمت بالنتيجة حتماً .

مثال ذلك العالم متغير وكل متغير حادث .

فمتى علمت مناسبة هاتين المقدمتين لمطلوبك ، وهو حدوث العالم وترتبتها ذلك الترتيب ، وعلمت باندراج أفراد الأصغر وهو العالم في مفهوم الأوسط ، وهو المتغير ، وعلمت باندراج أفراد الأوسط في مفهوم الأكبر ، علمت ضرورة بالنتيجة وهي حدوث العالم .

وإذا كان القياس شرطياً^(٢) وعلمت بلزوم التالي للمقدم علمت بوجود الملزوم علمت بوجود اللازم ضرورة ، مثال ذلك : كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، لكن الشمس طالعة .. النتيجة النهار موجود .

فمتى علم التلازم بين طلوع الشمس ووجود النهار (وهو واضح) ، وعلم وجود الملزوم وهو طلوع الشمس ، مع علم صحة المقدمتين مادة وصورة ، علم تحقق اللازم ضرورة وهو وجود النهار .

ومن هذا البيان يتضح لك أن إفادة النظر الصحيح العلم ضروري . وبقيت شبهة أو ردها بعض الكاتبيين على كون إفادة النظر العلم ضرورة لا بأس بذكرها ودفعها .

(١) راجع شرح القطب على الشمسية ص ٧٨ ، والمرشد السليم في المنطق للدكتور / مرضي الفزحازي ص ٧٩ .

(٢) الصواب أن يقول : إذا كان القياس استثنائياً ، لأن الشرطي فرع من أنواع القياس الآخر . وهو مغاير للاستثنائي ولا ذكره المؤلف في هذا المثال . لأنه ليس استثنائياً

وحاصلها

لو كانت إفادة النظر الصحيح العلم ضرورة لما اختلف العقلاء فيها .
ولكن اختلاف العقلاء حاصل ، وقد سبق أن من الفرق من أنكر إفادة النظر العلم مطلقاً ، أو في الإلهيات ، ولا يتأتى إثبات الضرورة مع الاختلاف لأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء .

ويجاب عن ذلك بأن مجرد الاختلاف لا يقدح في الضرورة .
ألا ترى أن بعض الفرق قد أنكر البدييات ، وهذا الإنكار لم يؤثر في بنائها .

وذلك لأن سببه هو العناد أو الخفاء في تصور الأطراف ، وعسر تجربتها عن المعارض التي تمنع الحكم .

فمثلاً إذا تصورت اتساح والمحوت ، ثم حكمت بمغايرتهما ، كان ذلك الحكم ضرورياً ، وهذا لا يمنع من وجود منكر لذلك الحكم ، لخفاء تصويره وعدم إلفه فيتوهم أن اتساح نوع من المحوت ، لأنه لم يشاهد من حيوانات البحر سوى المحوت .

كيفية إفادة النظر العلم .

بعد أن اتفق الجمهور على أن إفادة النظر العلم ضرورة اختلفوا في كيفية الإفادة فقال فريق من أهل السنة : حصول العلم عقب النظر الصحيح على طريق جرى العادة من الله تعالى بمعنى^(١) أنه متى تحقق النظر الصحيح خلق الله تعالى للناظر علماً بالمطلوب بمقتضى عادته ، التي لم تختلف ، لا وجوباً عليه ولو تخطت العادة ولم يخلق الله علماً بالمطلوب لم يحصل علم عقب النظر فحصول العلم لازم عادي .

(١) راجع شرح القواعد للسيد ج ١ ص ٥٨ - ولها شرح القواعد لابن عقرب نفس القصة وشرح الوقف ج ١ ص ٢٤١

وهذا الفريق بعضه يقول : إن العلم المطلوب مع كونه مخلوقاً لله تعالى مكسوب للعبد ، فقدرة العبد مقارنة لخلق الله تعالى العلم .

وبعضه يقول لا كسب للعبد فيه ، وحصوله بمحض قدرة الفاعل المختار . والظاهر أن هذا الخلاف لفظي ، فالقاتل بالكسب نظر إلى أن اكتساب السب وهو النظر اكتساب للمسب ، وهو النتيجة ؛ والنال للكسب نظر إلى أن نفس المسب مضطر إليه عادة .

وهذا الفريق بنى قوله بالضرورة العادي على أن الله تعالى لا يجب عليه شيء ، وجميع الكائنات مستنده إليه تعالى بلا واسطة ، ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة ، يخلق بعضها عقب بعض كالإحراق عقب ماسة النار ، والرى بعد شرب الماء ، فليس للماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والرى ، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى ، وله أن يوجد الماسة بدون الإحراق ، وأن يوجد الإحراق بدون الماسة .

وقال بعض أهل السنة : حصول العلم عقب النظر لازم عقلاً من غير أن يكون النظر علة فيه ، والتلازم بينه وبين النظر مثل التلازم بين الجواهر والأعراض ، فكما أنه لا يمكن خلق الجواهر بدون الأعراض ، لا يمكن خلق النظر التام الصحيح بدون خلق العلم .

وقد صرح الإمام الغزالي بأن هذا مذهب أكثر الأصحاب ، والأول مذهب بعضهم . واستدل عليه بأن من علم أن العالم متغير ، وأن كل متغير حادث واستحضر معنى المقدمتين استحضاراً يقتضى العلم بدخول أفراد العالم الذى هو الأصغر تحت مفهوم الأوسط الذى هو المتغير ، ودخول أفراد الأوسط تحت مفهوم الأكبر استحالة أن لا يعلم بالنتيجة ، التى هى كون العالم حادثاً وذلك أمر ضرورى .

وقالت المعتزلة حصول العلم بالمطلوب عقب النظر الصحيح لازم بطريق التولد^(١)

وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر ، كحركة اليد لحركة المفتاح ؛ والمراد بالفعل الواجب النظر على أى تفسير فسرته ، والمراد بالفعل الآخر العلم المطلوب ، فهم يقولون إن العبد توجد بقدرته الحادثة النظر بلا واسطة ، والنظر أوجب للناظر علماً بالنتيجة .

ويطلل مذهب المعتزلة الدليل المنقضى أن جميع الأفعال لله تعالى ، فلا يستند منها شيء إلى غيره .

وقالت الحكماء إن النظر بعد الذهن لفيضان^(١) العلم عليه من عند واهب الصور ، فإذا استعد الذهن وجب الفيض بالعلم عليه من واهب الصور ، وهو المسمى عندهم بالعقل الفياض ، الذى ارتسخت فيه صور الأشياء ، ويزعمون أنه هو المنير عنه في لسان الشرع باللوح المحفوظ .

المبحث الثالث في شروط النظر

لا يمكن أن يحصل النظر مطلقاً صحيحاً كان أو فاسداً إلا إذا تحققت أمور نسى بالشروط بحيث إذا انعدمت انعدم النظر .

وهى الحياة ، والعقل ، وعدم المناق^(٢) من نوم أو غفلة ، أو إغماء وما مائلها ، وعدم الجزم بالمطلوب ، وعدم الجزم بنقيضه .

أما اشتراط الحياة والعقل وعدم المناق فوجهه ظاهر ، إذ لا يتأقن تحقق النظر عند انتفاء واحد من هذه الشروط .

وأما اشتراط عدم الجزم بالمطلوب ، فلأنه لو كان محزوماً به لامتنع طلبه في حق الحائز لئلا يلزم تحصيل الحاصل وهو محال .

(١) راجع شرح المرفد للسيد الشريف ج ١ ص ٢٤٦ وشرح المقاصد للسعد ص ٥٨ ج ١ .

(٢) راجع شرح المرفد ج ١ ص ٢٤٨ وما بعدها .

وأما اشتراط عدم الجزم بنقيضه فلأن ذلك الجزم يمنع الناظر من الإقدام على المطلوب .

وإذا قال قائل إن الجزم بالمطلوب لو كان مانعاً من طلبه لما ساغ تعدد الأدلة على مطلوب واحد ، لأن الاستدلال الثانى والثالث مثلاً طلب علم حصل بالدليل الأول ، فطلبه بهذه الأدلة يلزم عليه تحصيل الحاصل . قلنا له هذا صحيح إذا كان المقصود من الدليل الثانى والثالث طلب علم ذلك الشيء المعلوم بالدليل الأول . أما إذا كان تعدد الأدلة لفائدة أخرى ترجع للمستدل كزيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة ، أو إلى المتعلم بأن يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الأدلة ، لأن ذلك المتعلم قد تنسع دائرة الوهم عليه فلا تضمحل إلا بكثرة الأدلة ، أو بأن يكون هذا الدليل يحصل يقينا بالنسبة لبعض المتعلمين ، ولا يحصل يقيناً للبعض الآخر ، لتفاوت أذهانهم ، والدليل الآخر بالعكس فلا غلور في تعدد الأدلة .

وبشروط للنظر الصحيح زادة عما تقدم أمران :

الأول : أن يكون واقعاً في الدليل دون الشبهة ، مثال وقوعه في الدليل النظر في العالم من حيث إثباته للصانع ، ومثال وقوعه في الشبهة النظر في زيادة الصفة على الذات ، فإنه شبهة المعترلة في الدلالة على تركيب القديم ، فإذا حصل النظر في الشبهة لم يكن صحيحاً .

الثانى : أن يكون النظر في الدليل من جهة دلالة على المطلوب .

وهذه الجهة هى الأمر الذى بواسطته يتقل الذهن من الدليل إلى المدلول ، كحدوث العالم ، فإذا نظرنا في العالم وحصلنا قضيتين ، إحداهما العالم حادث والأخرى كل حادث لابد له من صانع ، وربناهما نتوصل بذلك إلى العلم بأن العالم لابد له من صانع ، فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين ، لأن ذلك اصطلاح المناطقة ، وثبوت الصانع هو المدلول ، وحدوث العالم الذى هو سبب احتياجه إلى الصانع هو جهة الدلالة

وبما كان النظر فيه من جهة دلالة مخصوصها شرطاً ، لأنّ للعالم مثلاً جهات كثيرة ، كصفه وكبره ، وطوله وقصره ، وارتفاعه وانخفاضه ، وتحيزه ، ولكنه بهذه الاعتبارات أجنى عن المدلول الذى هو ثبوت الصانع .

لهذا وجب على الناظر أن يكون نظره فى الدليل من الجهة التى توصل إلى المطلوب دون سواها .

المبحث الرابع فى طريق ثبوت وجوب النظر فى معرفته تعالى

أجمعت الأمة الإسلامية على وجوب معرفة البارى سبحانه وتعالى واختلفت فى الطريق الموصل إليها . فقال علماء التصوف طريق معرفته تعالى رياضة النفس ، وتصفية الباطن ، والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة .

وقالت الأشاعرة والمعتزلة طريقها النظر وهو واجب بانفائهما ، واختلفوا فى طريقه . فقالت الأشاعرة طريقه السمع^(١) ، وقالت المعتزلة طريقه العقل^(٢) . وسلك الأشاعرة لإثبات مدّعاهم طريقين :

الأول : الاستدلال بظواهر الآيات والأحاديث قال تعالى ﴿ قل انظروا ماذا فى السموات والأرض ﴾ وقال تعالى ﴿ قل فانظر إلى آثار رحمة الله ﴾^(٣) كيف يحصى الأرض بعد موتها^(٤) فهاتان الآيتان تضمنتا أمر الله تعالى لنا بالنظر فى المصنوعات وما اشتملت عليه لأجل معرفته ، والأمر للوجوب فيكون النظر واجباً .

ولما نزل قوله تعالى ﴿ قل إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار

(١) (٢) (٣) (٤) راجع شرح الوصف ص ١٠١ ص ٢٥١

(٥) سورة الفرق الآية ٥٠ .

لآيات لأولى الإلهاب (١) قال ع (٢) (ويل لمن لا كما بين حيه ولم يفكر فيها) (٣) ، وهذا وعيد من الرسول على ترك التفكير فيكون واجباً ، لأنه لا وعيد على ترك غير الواجب .

وهذا الدليل الثقل وحده لا يفيدنا المطلوب بيقيناً ، أما الآيتان فلأنه بمنحصر أن يكون الأمر فيها للندب (٤) والدليل إذا تطرقه الاحتمال سقط به الاستدلال ، وأما قول الرسول فلأنه خير آحاد ، وهو لا يفيد اليقين .

الطريق الثاني وهو مستخدم قياس من الشكل الأول تركيه هكذا :

النظر مقدور لا نحصل المعرفة الواجبة مطلقاً إلا به ، وكل مقدور لا يحصل الواجب المطلق إلا به واجب ، النتيجة النظر واجب .

وقبل التكلم على كون المقدمات ضرورية فتسلم ، أو نظرية فيقام عليها الدليل ، يجب بيان وشرح بعض كلمات اشتمل عليها الدليل..

أولاً قوله مقدور معناه أنه من الأفعال الاختيارية ، التي تتعلق بها القدرة ، وإنما قيد النظر الذي هو موضوع القضية الصغرى بكونه مقدوراً لأنه محكوم عليه بالوجوب ، ولا يحكم عليه بالوجوب إلا ما كان مقدوراً للمكلف .

ثانياً قوله الواجبة مطلقاً ، معناه أن المعرفة واجب مطلق ، وهو ما ليس وجوبه مقيداً بحصول مقدمته ، فليس وجوبها مقيداً بحصول مقدمتها التي هي النظر ، ونظيرها الصلاة بالنسبة للطهارة ، فإن وجوبها غير مقيد بحصول الطهارة بخلاف

(١) سورة آل عمران الآية ١٩٠ .

(٢) الحديث رواه ابن مردويه وابن عبد الله عبيد . مختصر تفسير ابن كثير ج ١ ص ٣٤٨ .

(٣) مثل آية ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَعْتُمْ بَيْنَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْبِرُوا ﴾ فالأمر بالكتمان ليس للوجوب . فإنه ليس جواب أو مثل قوله تعالى ﴿ خَلُّوا زِينَكُمْ عَنِ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾ فإن أخذ الزينة عند الصلاة ليس واجباً

الواجب المفيد مثل الزكاة ، فإن وجوبها مفيد بملك النصاب ، والحج فإن وجوبه مفيد بالاستطاعة ، ومعروف أن الواجب المطلق يجب على المكلف تحصيل مقدمته ، والواجب المفيد لا يجب على المكلف تحصيل مقدمته .

إذا علمت هذا فاعلم أن الدليل قد اشتمل على مقدمتين : صغرى وهى : النظر مقدور لا تحصل المعرفة الواجبة مطلقاً إلا به ، وكبرى وهى كل ما لا يحصل الواجب المطلق إلا به واجب .

ثم أن الصغرى تضمنت ثلاثة مطالب الأول أن المعرفة لا طريق لها سوى النظر . الثانى إنها الواجبة . الثالث أنها واجب مطلق ، والكبرى تضمنت أمراً واحداً ، وهو أنه متى كان حصول الواجب المطلق متوقفاً على مقدمة فهى واجبة .

وهذه المطالب الأربعة نظرية ، فوجب إقامة الدليل على كل واحد منها ودفع الشكوك الواردة عليها وبذلك يتم الدليل .

المطلب الأول

دليله أن المعرفة ليست ضرورية فتكون نظرية ، وحيث تكون موقوفة على النظر . وقد يقال إن حصر طريق المعرفة فى النظر غير صحيح ، لأنها قد تحصل بالإلهام الذى يوجد بعد التوجه التام ، وقال به حكماء الهند . وقد تحصل بالتعليم وقال به الملاحدة ، وقد تحصل بالرياضة وقال بذلك الصوفية^(١) .

تبلغ هذا بأنه حيث كانت المعرفة من العلوم النظرية فلا يمكن التوصل إليها بدون نظر وهذا ضرورى .

(١) راجع شرح المؤلف للسيد الشيرازى ج ١ ص ٥٧ .

بيان ذلك أن معنى قول الملاحدة إن التعليم طريق إلى المعرفة ، هو أن المعلم يرشد إلى المقدمات ، وإلى أوجه الدلالة ، وإلى طريق دفع الشك والشك .

فإذا حصل هذا عند المتعلم انتقل إلى النتيجة ، وعبر خفى أن الانتقال إلى النتيجة بعد إدراك الدليل حصول عن نظر .

وقول حكماء الهند إن الإلهام طريق المعرفة لا يصح أن يؤخذ على إطلاقه ، بل يقيد بعلمنا إنه من الله تعالى ، ولا نفلم أنه من الله إلا بالنظر

وقول الصوفية إن الرياضة كافية بمنوع فإننا نرى الباطنيين من البربر والنصارى يتهضون وتوصلهم هذه الرياضة إلى عقائد باطلة^(١) فلا بد من طمأنينة النفس ، وذلك بالنظر .

على أنه لو سلم أن للمعرفة طريقاً غير النظر فنحصر طريق المعرفة فيه^(٢) باعتبار الأعم الأغلب الذي يراعى عند التشريع وإثبات الأحكام .

المطلب الثاني

وجوب المعرفة : والدليل عليه النص والإجماع ، أما النص فنقوله تعالى ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾^(٣) .

وأما الإجماع فقد نقل أن الأمة الإسلامية أجمعت على وجوب المعرفة .

وقد يناقش في هذا المطلب ودليله أمور ثلاثة :

الأول (وهو متعلق بالمطلب) أن وجوب المعرفة وشمل ذمة المكلف بها مستدعى لإيجاباً وطلباً من الشارع لها ، ومعلوم أن الإجماع لا يحصل إلا إذا كان

(١) شرح المواقف للسيد الشيرازي ج ١ ص ٢٥٨

(٢) أي في النظر باعتبار الأعم الأغلب

(٣) من سورة محمد آية ١٩ بهذا أمر ، وأكثر الوجوب

ممكناً ، وإيجاب المعرفة مستحيل ، لأنه إذا حصل ، فإما أن يكون بالنسبة للعارف وفيه تحصيل الحاصل وهو محال ، وإما أن يكون بالنسبة للجاهل ، وفي تكليف الغافل ، لأن الجاهل بالشئ غافل عنه ، وهو محال أيضاً وحيث كان الإيجاب مؤدياً إلى محال فهو محال ، فوجوب المعرفة ممنوع .

والثاني سلمنا إمكان الإيجاب لكن لا يلزم من الإمكان الوقوع والحصول ، بل نقول لم يقع لأنّ سند الوقوع هو النص المتقدم والإجماع ، وكلاهما لا يصلح دليلاً ، أما النص فلأنه ظني الدلالة ، لاحتمال أن يكون الأثر فيه للندب ، فلم يفد الوجوب يقيناً ، وأما الإجماع فقد نقل بطريق الآحاد فهو ظني فلا يفيد المطلوب يقيناً .

والثالث قولكم إن الإجماع انعقد على وجوب المعرفة معارض بأن الإجماع اتفق على الاكتفاء بالتقليد ، فقد كان السلف الصالح وهم المؤسسون لهذا الدين ، يكتفون ممن يروى الدخول في الإسلام بالإقرار بالشهادتين ، والانقياد لما ينطلبه الدين ولا يكلفونهم الاستدلال ، وما ذاك إلا لأنهم يرون أن المعرفة الحاصلة بالدليل لا تجب ، وحيث إن الإجماع الذي استندتم إليه عورض بإجماع آخر فلا يصلح للاستدلال .

وبجواب عن الأول باختصار الشق الثاني ، وهو أن الإيجاب بالنسبة للجاهل ولا يلزم المحال وهو تكليف الغافل لأن الغافل هو من لم يبلغه الخطاب ، أو من بلغه ولم يفهمه ، والجاهل من لم يكن عالماً بما كلف بمعرفة ، ففرق بينهما .

وعن الثاني بأن الإجماع على وجوب المعرفة نقله جمع من الخلف عن جمع من السلف ، وهذا الجمع يحيل العقل توأطؤهم على الكذب ، أما النص فلا يصح الاستناد إليه وحده لاحتمال السابق .

وعن الثالث بالنوع ، بل كان السلف يعلم من هؤلاء الذين دخلوا الإسلام واكتفى منهم بالإقرار بالشهادتين ، أنهم يعلمون الأدلة إجمالاً ، غاية ما في الباب أن عجزهم قصرت عن تأدية المطلوب على الوجه المعروف .

ويشمر إلى أنهم كانوا عارفين بالأدلة الإجمالية قوله تعالى ﴿وَلَوْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (١) وقول الأعرابي: العرة تدل على البعير ، وأثر الأقدام يدل على النسر ، أفساء ذات أراج ، وأرض ذات فحاج ، وأثر ذات أمواج ، ألا تدل على اللطيف الخبير .

وقد قال علماء التوحيد إن معرفة الله تعالى بدليل إجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين على كل مكلف .

ومعرفته بالدليل التفصيلي الذي يتمكن معه من إزاحة الشبه وإلزام المنكرين وإرشاد المسترشدين فرض كفاية ، لابد أن ينديم به البعض .

المطلب الثالث

حاصله أن المعرفة واجب مطلق ، دليله أن مفهوم الواجب المطلق يطبق عليه ، وهو ما ليس وجوبه مقيداً بمحصول مقدمته ، يعني أن الشارع يوجب المعرفة مثلاً على الإنسان وإن لم يكن النظر حاصلًا ، وإن كان لا يمكن تحقق المعرفة في الخارج إلا إذا تحقق النظر .

وقد يجتنع قولهم : إن المعرفة واجب مطلق بأن يقال إنها واجب مقيد لأن وجوبها مقيد بوجود الشك ، أو عدم العلم بالمطلوب ، لأنه إذا لم يحصل جهل بالمطلوب أو تردد فيه ، بل كان معلوماً استحال التكليف به ، لأنه تحصيل الحاصل ، وهو محال .

ويجاب بأن معنى كونها واجباً أي بالنسبة إلى تلك المقدمة ، التي هي النظر ، وهذا لا ينافي أنها واجب مقيد بالنسبة إلى الشك ، أو عدم العلم ، ألا ترى أن الصوم واجب مطلق بالنسبة إلى الية ، وواجب مقيد بالنسبة إلى الإقامة ،

(١) سورة المائدة الآية ٦١ . وراجع شرح الوافي ، ص ٢٥٧ .

وكذلك الحج فهو واجب مطلق بالنسبة^(١) إلى الإحرام ، وواجب مقيد بالنسبة إلى الإ استطاعة ، ومن هذه الأمثلة تعلم أن مقدمة الواجب المطلق يجب على المكلف تحصيلها ، ومقدمة الواجب المقيد لا يجب تحصيلها^(٢) .

المطلب الرابع

هو ما تضمنته القضية الكبرى ، وهو أنه متى كان حصول الواجب المطلق متوقفاً على حصول مقدمة ، وعلى تحققها ، فالمقدمة واجبة حتماً .

الدليل على كون تلك المقدمة واجبة أنها إذا لم تكن واجبة لكانت جائزة الترك ، فمضى حالة الترك لا يخلو حال الواجب المتوقف حصوله على تحققها ، إما أن يبقى وجوبه ، وإما لا ، فإن بقي وجوبه والفرض أنه لا يمكن فعله مع تركها لزم التكليف بالمحال و حالة تركها ، وإذا لم يبق وجوبه لم يكن واجباً مطلقاً وهو خلاف المفروض .

ويمكن أن ينازع في ذلك المدعى بأن يقال لا يلزم من إيجاب المترتب على شيء إيجاب ذلك الشيء ، فإن السيد إذا قال لعبدك^(٣) " بناء البيت لا يستلزم هذا إيجاب إحضار مقدمات البناء ، وهذا ظاهر في خطاب المخلوقات مع بعضهم ، وخطاب الخالق وارد على حسب ما يتفاهم الناس مع بعضهم فيكون مثله .

والجواب أن المعرفة بالمأمور بها ليس في وسع العبد تحصيلها لأنها كيفية ، وليست فعلاً ، ومعروف أن المأمور به إذا لم يمكن في وسع العبد إلا مباشرة أسباب حصوله كان إيجابه إيجاباً لمباشرة السبب^(٤) قطعاً ، ونظيره الأمر بالقتل ، فإنه

(١) هذا القدر ساقط من الأصل ، ولغائه الحق يستقيم الكلام من أول قوله (وبالنسبة إلى) إلى قوله (للإحرام) .

(٢) راجع شرح الرهف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٥٨ .

(٣) راجع شرح الرهف ج ١ ص ٢٦١ .

(٤) راجع شرح هاشم للشيخ ج ١ ص ٢٦٦ طبع بيروت .

إزهاق الروح ، وليس مقدوراً للمكلف ، والمقدور له حر الرقية . فيكون الأمر بالقتل أمراً بسببه الذى هو حر الرقية .

قال فى شرح المقاصد لابن عفرى : إن وجوب النظر لما كان عندنا شرعياً وكفائاً فى إثباته بعض الأدلة الشرعية ، ومن أنواعها الإجماع فهو كافٍ فيه ، ودلائله قطعية ، على أن لنا حيث كان شرعياً أن يشته بالدليل الظنى كالإجماع الظنى وظواهر النصوص كقوله تعالى ﴿ قل انظروا ماذا فى السموات والأرض ﴾ وقوله ﴿ فانظروا إلى آثار رحمة الله ﴾ اهـ وبذلك نستغنى عن الدليل السابق .

دليل المعزلة

استدل المعزلة على دعواهم أن وجوب النظر على بقياس استثنائى تركبه هكذا :

لو كان النظر واجباً بالشرع لعجز الرسل عن إلزام المكلفين بالمتراحم . لكن عجز الرسل باطل ، فما أدى إليه وهو وجوب النظر بالشرع باطل ، وإذا بطل هذا كان ثبوته بالمعقل لعدم وجود قول ثالث وهو المطلوب .

الدليل على بطلان التالى الإجماع القائم على أن كل رسول أدى الرسالة على الوجه الأكمل وأقبح المرسل إليهم بالحجة البالغة .

والدليل على الملازمة أن وجوب النظر لو كان بالشرع . وقال الرسول للمكلف انظر إلى الآيات لتعلم صدق لكان للمكلف أن يقول له قولك (انظر) إما أن يوجب غلًى الاشتغال ، وإما أن لا يوجب ، فإن قلت لا يوجب الاشتغال كنت فى حل من تركه ؛ وكفى تنبؤة الجواب ، لأنك تقول لى لا يلزمك اتباع أمرى ، وإن قلت يجب امتثاله لا أسلم لك قولك هذا ، لأنى لا أنظر بمقتضى اعترافك لى ما لم يجب غلًى النظر ، ولا يجب غلًى النظر إلا إذا ثبت الشرع لأنك تقول : وجوب النظر بالشرع ، ولا يثبت الشرع إلا إذا نظرت ، لأن ثبوته بالنظر . وإلا لما طلبت منى أن أنظر .

فقد توقف حصول النظر^(١) على وجوبه ، وتوقف وجوبه على ثبوت الشرع وتوقف ثبوت الشرع على حصول النظر .

وهذا يؤدي إلى توقف حصول النظر على حصول النظر وهو دور ، لأن فيه توقف الشيء على نفسه وهو محال .

فما أدى إليه وهو وجوب النظر بالشرع محال ، وإذا استحال هذا ثبت وجوبه بالعقل لأنه لا ثالث .

وبجواب بعدم صحة هذا الدليل ، لأن فيه غلطاً لم ينتبه له المستدل .

بيانه أن صحة إلزام الرسل للمكلف بالنظر تتوقف على وجوبه في نفس الأمر ووجوبه على هذا الوجه يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر ، لا على علم المكلف بالوجوب والثبوت .

ولنتوقف على حصول النظر هو علم المكلف بالوجوب والثبوت ، وإذا علم هذا نقول لنستدل : إن أردت بقولك في دليلك وجوب النظر موقوف على ثبوت الشرع ، وثبوت الشرع موقوف على حصول النظر ، أي وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الأمر معنا توقفهما على حصول النظر ، لأن كلا من الوجوب والثبوت يتحقق ، وجد نظر^(٢) أو لم يوجد ، وإن أردت العلم بهما^(٣) فلا يصح قولك لا أنظر ما لم يجب ، لأن صحة الإلزام بالنظر موقوفة على الوجوب والثبوت في نفس الأمر ، لا على العلم بهما ، وإن أردت بوجوب النظر ثبوته وتحققه في نفس الأمر . وثبوت الشرع العلم به ، لا نسلم لك توقف تحقق الوجوب على العلم بثبوت الشرع ، بل يتحقق الوجوب ولو لم يحصل علم بثبوت الشرع ، وإن أردت بوجوب النظر العلم به ، وثبوت الشرع تحققه ، لا يصح قولك لا أنظر ما لم يجب للدليل المتقدم .

(١) أي توقف ثبوته وتحققه في الخارج على كونه واجباً ، وتوقف وجوبه على ثبوت الشرع وتحققه ، ويشبه ثبوت الشرع على حصول النظر ، وهذا دور لأنه قد توقف حصول النظر على حصول العلم .

(٢) يعني قد يكتفي بعض الناس بالأمر ومتحققاً ، سواء نظر العبد أو لم ينظر ، مثل جاذبية الأجر . وهي تامة ومتحققة في نفس الأمر سواء نظر العبد وعلم أو لم ينظر .

(٣) أي معلوم بوجوب النظر وثبوت الشرع .

وبناء على هذا البيان يتضح لك أن هذا الدليل لا يصلح لإثبات مدعى المعتزلة . وثمرة هذا الخلاف تظهر بالنسبة لأهل الفترة ، فعلى رأى الأشاعرة ليسوا مكلفين بالنظر ، وعلى رأى المعتزلة يجب عليهم النظر والمقصر منهم غير ناج .

× المبحث الخامس في أن النظر هل هو أول واجب

اختلف علماء الكلام في تعيين أول واجب على المكلف ، فذهب الأكثرون ومنهم الإمام أبو الحسن الأشعري إلى أنه معرفة الباري سبحانه وتعالى ، وذهب جمهور المعتزلة والأستاذ أبو اسحق^(١) الأسفرائيني إلى أنه النظر في المعرفة . وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين إلى أنه القصد إلى النظر . استدلل للأكثر^(٢) بأن المعرفة مطلوبة لذاتها لا للتوصل بها إلى غيرها ، وأنها أصل المقاصد الشرعية وأكدها ، وما كان بهذه المثابة فهو أحق بأن يكون أول الواجبات .

أما كونها مطلوبة لذاتها لا للتوصل بها إلى غيرها ، فلأن شأن الوسيلة أنه إذا حصل التوصل إليه بدونها استغنى عنها ، والمعرفة^(٣) لا يستغنى عنها بحال . وأما كونها أصل المقاصد الشرعية فلأن جميع المقاصد والواجبات من نطق بالشهادة وصلاة وصوم ، لا يعتبر صحيحاً في نظر الشارع إلا بعد حصول المعرفة والتصديق القلبي ، وأما كونها أكد الواجبات فلأن وجوبها وجوب أصول^(٤) ، بحيث إذا انعدمت انعدم الإيمان ، بخلاف غيرها من الواجبات فإن انعدامه لا يضييع الإيمان .

(١) راجع شرح الموقف ج ١ ص ٢٧٦ .

(٢) وهم العلماء الذين يقولون إن معرفة الله تعالى أول واجب على المكلف .

(٣) بقصد معرفة الله تعالى ، وأنه الخالق المدبر لكل شيء .

(٤) وجوب أصول ، أى واجب اعتقاد ، فلا يصح انعدامها ، لأنه إذا انعدمت معرفة الله تعالى انعدم الإيمان .

وامتثل للقول الثاني بأنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة إلا بعد حصول النظر فهو سابق عليها ، وهو واجب بالاتفاق ، فليكن أول الواجبات ، حيث كان طريق المعرفة .

وامتثل للقول الثالث بأن النظر فعل اختياري ، مسبوق بالقصد المتقدم على جميع أجزائه ، فكان النظر موقوفاً عليه ، فيكون واجباً قبله .

وأنت إذا أمنت النظر في تلك الأدلة ظهر لك أن هذا الخلاف لفظي ، فإنه يؤخذ من دليل الأكثر أنه لوحظ في الدعوى الواجب المقصود بالذات ، الذي ليس وسيلة إلى غيره ، ولا نزاع في أن المعرفة^(١) واجب ومقصود بذاته .

ويؤخذ من دليل القول الثاني والثالث أن الملحوظ في الدعوى مطلق ما يجب تحصيله أولاً وإن كان وسيلة إلى غيره .

وهذا لا يصدق على المعرفة غير أن صاحب القول الثاني لاحظ الوسيلة التي تباشر المقصود بالذات^(٢) فحكم بأنه النظر ، وصاحب القول الثالث لاحظ أول وسيلة يسلكها طالب المعرفة ، فحكم بأنه القصد إلى النظر .

وهو^(٣) مفطور باعتبار سببه ، وهو إزالة الشواغل عن المقصود ، لأن قدرة العبد تتعلق بها .

ومضى أنه لت الشواغل التي من جعلتها إزالة كراهية القصد حصلت الرغبة فيه فيحصل عادة .

المبحث السادس في انقسام النظر إلى موصل للتصور وإلى موصل للتصديق

هذا المبحث قد تكفل ببيانه على أكمل وجه علماء المنطق في الكتب الخاصة به .
ولما كان الناظر في علم التوحيد ومباحثه لا يستغنى عنه ، مست الحاجة إلى
الإكمام به إجمالاً لذلك نقول :

تقدم لك في المبحث الأول أن حقيقة النظر مجموع حركتين ، وأن الحركة
الأول تحصل بها المادة ، والحركة الثانية تحصل بها الصورة وحيتذ فكمال النظر
ينحقق بحصول الصورة المؤدية إلى المطلوب بذاتها بدون احتياج إلى أمر آخر .
هذا المؤدى إلى المطلوب إما تصورى إن كان المطلوب^(١) تصوراً ، وإما
تصديقى إن كان المطلوب تصديقاً .

فإن كان الأول فهو المعروف ، وإن كان الثانى فهو الدليل .

المعرّف

هو ما تستلزم معرفته^(٢) معرفة المعروف ، وقد اصطلح علماء المنطق على
تقسيم المعرف إلى حدّ وإلى رسم ، وعلى تقسيم كل منهما إلى تام وإلى ناقص
فكون أقسامه أربعة :

ولما انحصر فيها لأنه لما كان معرفاً لغيره ، وجب أن يشتمل على مميز يحصل
به معرفة المطلوب ، لأن معرفة أى شئ لا تحصل إلا إذا تميز عند العقل عما
علاه ، حتى لا يدخل فيه ما ليس منه ، ولا يخرج عنه ما هو منه .

(١) راجع شرح المؤلفات للسيد الشريف ج ٢ ص ٢ .

(٢) راجع القطب على الشمسية ص ٧٨ وما بعدها وكتاب المرشد السليم في المنطق ص ٧٩ .

وذلك المميز إما أن يكون داخلياً في ذات الشيء المطلوب تصوره ، لكونه من أجزائه الحقيقية كالناطق بالنسبة ^(١) للإنسان ، وهو ما يسمى في اصطلاح القوم بالذاتي ، وإما أن يكون خارجاً عن حقيقة الشيء المطلوب تصوره ، كالضاحك بالنسبة للإنسان ، وهو ما يسمى في اصطلاحهم بالعرضي .

هذا المميز إن ذكر ، مع الجنس القريب (وهو الذي لا جنس تحته) باعتبار الحقيقة المعرفة سمي معرفاً تاماً ، ويقال له حد ^(٢) تلم إن كان المميز ذاتياً ، كقولك في تعريف الإنسان : حيوان ناطق ، ويقال له رسم تلم إن كان المميز عرضياً ، كقولك في تعريف الإنسان : حيوان ضاحك ، وإن ذكر وحده أو مع الجنس البعيد ، أو العرض العام ، سمي معرفاً ناقصاً لعدم اشتتاله على الذاتي المشترك ، وهو الجنس القريب ، ويسمى حداً ناقصاً إن كان بالفصل فقط كالناطق أو به مع الجنس البعيد أو العرض العام ، ويسمى رصماً ناقصاً إن كان بالخاصة فقط ، كالضاحك ، أو بها مع الجنس البعيد أو مع العرض العام .

ولابد في المعرف من أن يكون أجلى ^(٣) وأوضح من المعروف وأن يساويه في العموم والخصوص ، وأن لا يشتمل على مشترك أو مجاز بدون قرينة ظاهرة .

الدليل

الكلام في الدليل ينحصر في أربعة مباحث :

الأول في بيان مفهومه ، الثاني في بيان أقسامه ، الثالث في بيان مولده ، الرابع في بيان ما يفيد اليقين منه وما لا يفيد .

-
- (١) راجع كتاب الرشد السليم في المنطق ص ٨٣ وما بعدها .
 (٢) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٢ ص ٦ وما بعدها والمرشد السليم في المنطق ص ٨٣ الطبعة السابقة .
 (٣) راجع كتب المنطق ، ومنها المنطق على التسمية ، والمرشد السليم في المنطق لبرهان الكلام جسراً ، وهدى الطلاب وغنابيه علماء .

المبحث الأول في بيان مفهومه

الدليل هو ما يلزم من التصديق به التصديق بالنسبة المطلوبة إيجاباً أو سلباً .
وهذا التعريف واضح لا يحتاج إلى شرح ، سوى بيان المراد من اللزوم والتصديق ،
فاللزوم عدم الانفكاك بمعنى أنه متى حصل عند المستدل علم وتصديق بالنسبة
التي اشتمل عليها الدليل حصل عنده علم بالنسبة المطلوبة ، وهذا اللزوم يشمل
البين وغير البين ، فيشمل الكامل وغيره ، والتصديق يشمل اليقيني والظني ،
وهذا يكون التعريف شاملاً لجميع أنواع الدليل من المقيد لليقين وغيره .

المبحث الثاني في أقسامه

ينحصر الدليل في ثلاثة أمور : القياس ، والاستقراء ، والتشليل .
ووجه الحصر في هذه الثلاثة أنه لا بد من مناسبة بين الدليل والمطلوب ،
وبذلك يتأتى الانتقال من علم الدليل إلى علم المدلول .
هذه المناسبة إما أن تكون باشتغال الدليل على المطلوب ، وإما أن تكون
باشتغال المطلوب على الدليل ، وإما أن تكون باشتغال أمر ثالث على الدليل
والمطلوب .

الأول القياس ومثاله العالم متغير ، وكل متغير حادث (إذن) العالم
حادث^(١)

فالمطلوب أو النتيجة العالم حادث ، هذا المطلوب موجود في مقدمتي الدليل
مفرقاً .

الثاني الاستقراء مثال المطلوب فيه كل امرأة تحيض فأقل حيضها يوم وليلة

(١) راجع المرشد السليم في المنطق ص ١٤١ الطبعة الخامسة

(٢) هذه النتيجة ليست في الأصل . راجع المحقق . يستفهم الكلام

وأكتبه خمسة عشر يوماً فهذا المطلوب اشتمل على الدليل وهو الحزنيات وأفراد النساء التي تبغها المجنيد حتى حصل عنده الظن بذلك المطلوب .
الثالث المحلل كقياس البيذ على الحمر^(١) بعلة الإسكار ، فإن المطلوب وهو حكم الشرع يستفاد من الدليل وهو حكم الأصل ، وقد اندرج كل من الأصل والفروع تحت أمر آخر جامع لهما وهو العلة .

القياس

قول مؤلف من فضاهما متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر .
(مثال أول) الله يجب افتقار العالم إليه ، وكل من وجب افتقار العالم إليه واجب الوجود ، القول الآخر أو النتيجة : الله واجب الوجود .
(مثال ثان) كلما كان العالم حادثاً فلابد له من محدث ، لكنه حادث . القول الآخر أو النتيجة : العالم لابد له من محدث .
(مثال ثالث) العالم إما حادث وإما قديم ، لكنه ليس بتقديم النتيجة ، أو القول الآخر : العالم حادث .

أنقسام القياس باعتبار صورته

ينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى اقتراني واستثنائي ، فالاقتراني هو ما لم تذكر فيه النتيجة بمادتها ومجتها كالتال الأول والاستثنائي ما ذكرت فيه النتيجة أو نفيتها بالنفل^(٢) وينقسم إلى اتصال وانفصال ، فالاتصال ما تركب من شرطية متصلة (وهي الكبرى) ومن استثنائية (وهي الصغرى) كالتال الثاني ،

(١) حيث ناس البيذ على الحمر في الحرة بعلة الإسكار مأخوذ من الشرع وهو قبيح بالأصل وهو الحمر في الحكم .

(٢) التال مثال وضع شرح قطب على التسمية من ١١٠ طبع بمسعى المجلس . وكتابا المرشد لسلام في المنطق من ١٤٥ وما بعدها .

والانفصال ما تركب من شرطية منفصلة (وهى الكبرى) ، ومن استثنائية (وهى الصغرى) كالثال الثالث ، ولكل واحد من هذه الأصناف الثلاثة ضروب منتجة بشروط مخصوصة تكفل ببيانها على أكمل وجه علماء المنطق . (١)

أقسام القياس باعتبار مادته

ينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى برهان ، وخطابة ، وشعر ، وجدل ، ومنسطة ، أما البرهان فهو قياس تركب من مقدمات يقينية ضرورية كالأموه الستة التى تقدم بيانها فى مبحث التصديق ، أو نظرية ترجع إليها .

أما الخطابة فهى قياس تركب من قضايا صادرة من شخص معتقد فيه أو من مقدمات مظنونة كلاً أو بعضاً ، وأما الشعر فهو قياس تركب من قضايا تنبسط منها النفس أو تنقبض . وأما الجدال فهو قياس تألف من مقدمات مشهورة ، وأما المنسطة فهى قياس مؤلف من مقدمات وهمية كاذبة .

الاستقراء

ينقسم الاستقراء إلى قسمين : تام وناقص ، أما التام ويقال له (قياس مقسم) فهو تتبع جميع الجزئيات ليحكم بحكمها على الكل الشامل لتلك الجزئيات كما إذا تتبعنا جزئيات العالم فوجدنا الحدوث لازماً للجميعها (٢) سواء كانت أعماراً أو أجراماً فحكمنا بالحدوث على العالم الذى هو كل لأفراده فقلنا العالم حادث ، وأما الناقص فهو تتبع بعض الجزئيات بحيث يحصل معه ظن

(١) راجع فى ذلك المنطق على النسبة فى باب القياس ، وكذلك كتاب الرشيد السليم فى المنطق .

(٢) هذا المثال فى نظرى غير سليم ، لأن تتبع جزئيات العالم كله مستحيل ، ولأول أن ينزل للاستقراء التام أشهر الستة ، فكل شهر منها لا يزيد عن ٣١ يوماً ، أو عن عدد أيام الأسبوع ، وأن كل يوم ٢٤ ساعة وهكذا .

بمجموع الحكم لجميع أفراد الكل مثاله : نقدر أقل الحيض يوم وليلة وأكثره بخمسة عشر يوماً لجميع النساء ، فإن المجتهد استند فيه إلى الاستقراء الناقص لأنه لم يتبع جميع نساء العالم .

التمثيل

هو بيان مساواة أمر لآخر في علة حكمه ليست مساواتهما في الحكم وينقسم إلى قطعي وظني ، فالقطعي ما حصل الجزم فيه بعلة الجامع وعدم كون خصوصية الأصل شرطاً وعدم كون خصوصية الفرع مانعاً ، مثاله قياس الإنسان على اليت في الاحتياج إلى المؤثر بعلة الأمكان ، والظني هو ما لم يجزم فيه بما ذكر كقياس البيذ على الحمر في التحريم بعلة الإسكار .

ولما كان الوقوف على تحقق هذه الأمور الثلاثة^(١) متصراً اختصر القوم على القسم الظني ، وقالوا إن التمثيل ظني ، وعرفوه بالتحريف المذكور للتمثيل .

هذا البيان والتقسيم للدليل بناء على اصطلاح المناطق من أن الدليل هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب . أما على اصطلاح المتكلمين فالدليل يقال على الأمر الذي يمكن التأمل فيه لاستخراج المقدمات الموصلة للمطلوب ، وعلى هذا عرفوه بأنه : هو الأمر الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم ، سواء كان قطعياً كالعالم ، يتوصل به من جهة حدوثه إلى ثبوت الصانع ، أو ظنياً كالغيم الرطب يتوصل به إلى حصول المطر .

وأكثر علماء التوحيد يقصر الدليل على ما يؤدي النظر فيه إلى الحكم الجازم كاثبات الأول ، ويحذف يسمى ما يؤدي النظر فيه إلى الظن أمارة كاثبات الثاني .

(١) وهي الجزم بعلة الجمع ، وعدم خصوصية الأصل ، وعدم خصوصية الفرع .

كلمة

تعريف الاستقراء بالتعريف المتقدم ذكره ، وكذلك تعريف التمثيل هو المشهور في كلام القوم ، ولكن حيث كان كل منهما قسماً من الدليل ، فالأولى أن يعرف الاستقراء بأنه هو المؤلف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لإثبات الحكم على^(١) الكل ، ويعرف التمثيل بأنه ، معلومات تصديقية تفيد إثبات حكم في جزئ لتبويه في الآخر ، لأجل معنى مشترك بينهما يؤثر في ذلك الحكم . ويمتاز كل منهما عن القياس بأن النتيجة فيها ليست لازمة للمقدمات^(٢) كما في القياس ، ويكون شمول الدليل لهما باعتبار أحد معنيه ، وهو الموصل للتصديق . أما باعتبار المعنى الآخر المذكور في مفهوم الدليل فلا يشملهما .

المبحث الثالث في مواد الدليل

مواد الدليل هي القضايا التي يتركب منها ، وهي إما عقلية بأن تكون مأخوذة من العقل من غير افتقار إلى السماع ، كقولنا العالم متغير ، وكل متغير حادث ، وإما نقلية ، بأن يكون للسماع فيها مدخل ، وذلك بأن يكون كل من مقدمتي الدليل موقوفة على النقل أو إحداها موقوفة على النقل .

مثال الأول : الحج واجب ، وكل واجب فتاركه يستحق العقوبة .

ومثال الثاني : الوضوء عمل ، وكل عمل فصحته شرعاً بموافقة للوارد ، فإن كانت القضايا جميعها عقلية قبل للدليل عقل ، وإلا فنقل ، وهذا التقسيم إذا أُريد بالدليل المقدمات المرتبة أما إذا أُريد مأخذها كالعالم لإثبات الصانع ، والكتاب والجنة والإجماع لإثبات الأنكحام ، فالتقسيم لا يهلكه ذلك الطريق . بل يقال

(١) ارجع إلى تعريف الاستقراء في كتاب المرشد السليم في المطلق من ١٩١ .

(٢) بل النتيجة في الاستقراء والتمثيل طرية . راجع النقط على النسبة من ١٢٩ . والمرشد

السليم في المطلق من ١٤٢ ، من ١٩٦ .

في التفسير إلى عقل ونقل ، إن استلزام الدليل للمطلوب إن كان بحكم العقل
فالدليل عقل ، وإن لم يكن بحكم العقل فالدليل نقل .


الدليل النقلى

هو دليل صح نقله عن عُرِف صدقه عقلا ، وهم الأنبياء عليهم الصلاة
والسلام .

المبحث الرابع

في بيان ما يفيد اليقين من الأدلة وما لا يفيد .
الذى يفيد اليقين من الدليل العقل هو البرهان والاستفراء التام والقسم الأول
من التمثيل على فرض تحققه .

وأما النقل فإن كان خبر آحاد فلا نزاع في أنه لا يفيد اليقين أصلا ، وإن
كان متواترا فقد اتفق علماء الكلام على أنه يفيد الظن ، واختلفوا في إفادته
اليقين . فقالت المجتزة وجمهور الأشاعرة إنه لا يفيد اليقين لأن إفادة اليقين
مشترقة على أمرين :

الأول علمنا وجزمنا بالمعاني^(١) الحقيقية التى وضعت لها الألفاظ المنقولة عن
النسب  .

والثاني علمنا وجزمنا بأن تلك المعاني مرادة .

والجزم بكل منهما متف .

أما الأول وهو العلم بالمعاني التى وضعت لها الألفاظ فلأنه يثبت بأمور
ثلاثة : الأول نقل اللفظ ، وه يتعين مدلول جوهر اللفظ لغة .

(١) راجع شرح للفظ للسيد الشريف ج ٢ ص ٥١ وما بعدها .

الثانى نقل النحو ، وبه يتحقق مدلول الهيئة التركيبية من مبتدأ مع خبر وفعل مع فاعل .

الثالث نقل الصرف وبه يعرف مدلول هيئة المفرد .

والأصول التى استمدت منها هذه العلوم الثلاثة نقلت بطريق الآحاد ، لأن جملة تلك الأصول أشعار العرب . بأنماطهم ، وأقوالهم ، التى يروونها عنهم الآحاد من الناس كالأصمى والحليل وسيبويه .

وما ثبت بطريق الآحاد ظنى ، فلا يمكن الجزم بالمعاني الحقيقية التى وضعت لها الألفاظ .

وأما الثانى وهو علمنا بأن ذلك المعنى الذى وضع له اللفظ هو المراد ، دون سواه ، بسبب ارتفاع الموانع من إرادته ، فلائن الجزم به يتوقف على أمور :
أولاً جزمنا بأن اللفظ لم ينقل من^(١) مدلوله الأصل إلى مدلول آخر يطلق عليه عرفاً .

لأنه إذا لم يحصل جزم بعدم النقل فلا خفاء فى عدم اليقين بالمراد .

ثانياً جزمنا بأن اللفظ ليس مشتركاً بين معان ، لأنه إذا انتفى ذلك الجزم جاز أن يراد بذلك اللفظ معنى من معانيه المشترك فيها ، غير الذى أهد الاستدلال عليه .

ثالثاً الجزم بعدم ثبوت معنى مجازى لذلك اللفظ الوارد ، لأنه على تقدير التجوز يجوز أن يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقى الذى تبادر إلى أذهاننا .
وأبداً الجزم بأنه لا إضمار فى الكلام المنقول ، إذ لو كان فيه إضمار وحذف نعيم معناه .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ٥٢ .

خاصاً الجزم بعدم التخصيص ، لأنه على فرض التخصيص وقصر اللفظ على بعض الأثراد المتأولة له ، يكون المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه .
سادساً الجزم بعدم التقديم والتأخير في التركيب ، لأنه على ذلك الاعتبار يتغير المعنى .

وغير خفى أن الجزم بانتفاء هذه الأمور المذكورة غير متأت ، لجواز حصول كل واحد من هذه المذكورات في الكلام بحسب نفس الأمر ، غاية ما يمكن الظن بانتفائها ويجب أيضاً في تحقيق كون ذلك المعنى مراداً للمتكلم الجزم بعدم وجود دليل عقل يدل على نفي ما دل عليه النقل ، لأنه لو وجد دليل^(١١) عقلى لقدم على النقل قطعاً ، لكن عدم وجود دليل عقلى معارض غير متوفر ، فإن غاية ما يصل إليه الإنسان عدم الاطلاع على دليل عقلى معارض ، وهو لا يفيد الجزم بعدم الوجود .

وإذا علم أن دلالة الدليل النقلى على مدلوله يتوقف على تلك الأمور المتقدمة ، وهى ظنية ، فتكون دلالة ظنية ، لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة .
وإذا كانت دلالة ظنية فلا يفيد اليقين بمدلوله^(١٢) .

وأنت إذا أمنت النظر في ذلك البيان السابق وجدت أن الذى دعا المعتزلة ، وجمهور الأشاعرة ، إلى القول بعدم إفادة الدليل النقلى اليقين ، هو أن مقتضى إفادته اليقين غير حاصل ، ذلك للمقتضى هو الجزم بالمعاني الحقيقية التى وضعت لها الألفاظ ، والجزم بأنها مرادة ، والجزم بعدم المعارض العقلى ، وحيث أنهم لا ينازعون في إفادته اليقين إذا حصلت هذه الأمور الثلاثة .

وعلى ذلك يقال لا يصح أخذ الدعوى كلية ، فإن من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كوضع السماء والأرض لدلولهما ، وكأكثر قواعد النحو والصرف ،

(١١) هذه الكلمة (دليل) ليست موجودة في الأصل ، وأصلها المحقق لتسليم العبارة .
(١٢) راجع شرح القامد للسيد ص ١ من ٩١ وما بعدها ، وشرح الزائف للسيد الشريف ص ٢ من ٥٦ وما بعدها .

مثل كون المبتدأ مرفوعاً ، وأن تركبه مع الخبر يكون على هيئة كذا كقولك :
العالم حادث ، وتركيب الفعل مع الفاعل يكون على هيئة كذا مثل : خلق الله
العالم ، ومثل كون هيئة فَعَلَ للماضي ، وهيئة يَفْعَلُ للمضارع .

ومعلوم أيضاً أن المعاني المستعملة فيها الآن هي التي كانت مستعملة فيها في
زمن الرسول ، فإذا انضم إلى ذلك قرائن مشاهدة كما للحاضرين في صحة النبي
ﷺ ، أو متواترة كما للغائبين ، تحقق العلم بالوضع والإرادة ، وانتفت تلك
الاحتمالات المذكورة ، وحسبنا بعيد الدليل النقل البقين^(١) .

وذلك كما في النصوص الواردة في إيجاب الصلاة والزكاة ، وفي التوحيد والبعث ،
قال تعالى ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾^(٢) وقال تعالى ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ
أَحَدٌ ﴾^(٣) فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴿ قَالَ تَعَالَى ﴾^(٤) فاعلم أنه لا إله إلا الله
أول مرة^(٥) .

ولنقتل أن يقول : هذا البيان إنما أفاد الجزم بالمعاني الموضوعية ، وإيرادها ، أما
الجزم بعلم المعارض العقل فلم يفده ، فلا يزال احتماله قائماً .

نقول له : إن الدليل النقل إما أن يكون لإثبات الشرعيات التي لا مجال للعقل
فيها مثل الصلاة والزكاة ، وأما في العقليات^(٦) التوحيد .

فإن كان في الشرعيات فالجزم بنفيه متحقق ، لأنه لا مجال للعقل فيها .

وأيضاً فالمفروض فيه صدق الخبر ، (وهو الرسول ﷺ) فلو كان هناك
معارض عقلي لزم كذبه ، وهو محال .

(١) راجع شرح المراتب للسيد الشريد ج ٢ ص ٥٦

(٢) سورة المائدة آية ٢٠ .

(٣) سورة محمد آية ١٩ .

(٤) سورة يس آية ٧٩ .

(٥) يلو أن هنا نصاً تقديره كمثل علم التوحيد

وإن كان في العقليات فالجزم بنفيه متحقق أيضاً ، لأنه حيث كان الجزم
بالوضع حاصلًا ، وكذلك الجزم بالمراد ، وقد فرض صدق الخبير بالأمر العقلي فإنه
بالزم الجزم بنفي المعارض العقلي ، لأن العلم بتحقيق أحد المتنافيين يفيد العلم
بانقضاء النال الآخر .

تتمة

المطالب التي تطلب بالدليل ثلاثة أقسام :

الأول ما لا يتبع عند العقل إثباته أو نفيه بحيث لو خلى العقل ونفسه لم يحكم
فيه بنفي ولا إثبات ، مثل جلوس غراب الآن على منارة الأسكندرية .

هذا النوع لا يمكن إثباته إلا بالنقل لأنه لما كان غائباً عن العقل والحس معاً
استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق .

ومن هذا النوع تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب .

الثاني ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ، وكونه عالماً قادراً مختاراً ونبوة
سيدنا محمد ﷺ .

هذا النوع لا يثبت إلا بالعقل ، وإنما كانت صحة النقل متوقفة على ما ذكر
لأنها تتوقف على صدق الخبير ، وصدقه يتوقف على ثبوت نبوته بإظهار المعجزة ،
وإظهار المعجزة يتوقف على وجود الصانع ، وكونه عالماً ، حتى يتأتى خلق المعجزة
على وفق دعوته ، وكونه قادراً على خلق المعجزة ، وكونه مرئياً مختاراً من يشاء من
عباده للنبوة .

الثالث ما لا يتوقف عليه النقل ، بل يصح ثبوت النقل بدونه مثل حدوث
العالم ، فإن صحة النقل غير متوقفة على حدوثه ، فإنه يمكن إثبات الصانع
والاستدلال على وجوده بإمكان العالم .

وهذا النوع يمكن إثباته بالعقل ، لأن العقل يحيل خلافه ، ويمكن إثباته بالنقل لعدم ترفقه عليه .

مباحث الوجود والعدم والحال

الكلام على هذا المبحث ينحصر في ستة مواضع :

الأول في تصور الوجود والمذاهب فيه ، وبيان المذهب الراجح .

الثاني في أنه مشترك وزائد على الذات ، والمذاهب في ذلك وأدلتها .

الثالث في بيان أقسام الوجود وما يتعلق بذلك .

الرابع في أن الوجود يرادف الثبوت ، والعدم يرادف النفي ، وفي الحال .

الخامس في تمايز الأعدام في العقل .

السادس في أن كلا من الوجود والعدم يقع عمولا^(١) ورابطة وما يتعلق بذلك .

المبحث الأول تصور الوجود

اختلفت آراء العلماء في ماهية الوجود من حيث كونها كسبية التصور أو ضرورية ، فذهب فريق إلى أن تصورهما كسبي ، ونقل عن ذلك الفريق تعاريف متعددة للوجود .

الأول ثبوت العين .

الثاني ما به ينقسم الشيء^(٢) إلى حادث وقديم ، أو فاعل ومنفعل .

(١) راجع شرح المقاصد لابن بطوط المكناسي ج ١ ص ٩٧ .

(٢) راجع شرح الموقف للسيد الشريف ج ٢ ص ١١١ . مطبعة السمادة .

الثالث ما به يصح أن يعلم به الشيء ويخبر عنه

واستدل هنا الفرق على مدعاه بثلاثة^(١) أدلة .

الأول الوجود إما نفس الماهية كما هو رأى فريق ، وإما غيرها ، فإن كان نفس الماهية وجب أن يكون تصويره كسبياً ، لأنه لما اتحد معنى الوجود ومعنى الماهية ، وسلم أن معنى الماهية مكتسب ، لزم كون معنى الوجود مكتسباً ضرورة أن اكتساب معنى أحد المترادفين نفس اكتساب معنى الآخر ، وبداهة معنى أحد اللفظين المترادفين نفس بداهة معنى الآخر ، وإن كان غيرها فهو من عوارضها ، وتعقله يكون تبعاً لتعقلها ، وحيث كان تعقل الماهية كسبياً وتعقل عارضها بواسطتها فتعقله يكون كسبياً .

الثاني لو كان تصور الوجود ضرورياً لما اشتغل القائلون ببداهة تصويره^(٢) بتعريفه ، كما لم يشتغل المقلد بإقامة البرهان على القضايا البدئية ، لكنهم عرفوه بالكون ، والحصول ، والثبوت ، والشيئية ، فلا يكون بداهياً .

الثالث لو كان تصويره ضرورياً لما اختلف المقلد في التصديق ببداهته ، ولما احتاج القائلون بها إلى الاحتجاج عليها ، لكنهم اختلفوا واحتجوا ، فلم يكن تصويره بداهياً .

ويدفع الأول باختيار أن الوجود غير الماهية ولا نسلم كون تعقله تبعاً لتعقل الماهية ، فكثيراً ما يتصور العارض^(٣) بدون أن يلاحظ معروضه ، فصح أن يكون العارض بداهياً وإن كان المعروض كسبياً ، وقولهم إن العارض لا يستقل عن المعروض إنما هو في التحقق في الخارج لا في التعقل .

(١) راجع شرح للرحق ج ٢ ص ١٠٤ الخطة شاذفة .

(٢) راجع شرح الوجود للسيد الشريف ج ٢ ص ١٠٦ وما بعدها ، راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١٠٦ وما بعدها . طبع عمر الحشاش

(٣) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١٠٧ طبع عمر الحشاش

ويدفع الثاني بأن القائلين ببداية نصوره لم يعرفوه^١ تعريفاً حدياً أو راسخاً لإفادة نصوره ، وما نسب إليهم من تعريفه بالحصول ، أو الثبوت ، أو الوجود ، أو الشيئية ، فهو تعريف لفظي بمعنى أن حقيقة الوجود كانت معلومة آنفاً ، والذي علم بالتعريف اللفظي أنها مطلوبة لذلك اللفظ المعروف ليس إلا ، والتعريف اللفظي لا يقدح في البداية . أما التعاريف التي ذكرها الفريق القائل بالكسبية فهي غير صحيحة ، لأن الشرط في صحة التعريف أن يكون أوضح من المَعْرِف ، وهذه التعاريف أخفى من المَعْرِف الذي هو الوجود .

ويدفع الثالث بأن الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البدهي الواضح^٢ ، وبداية نصور الوجود لا تستلزم بداية الحكم^٣ بدهي . فيجوز أن يكون هذا الحكم كسبياً أو بدعياً خفياً عند بعض الناظرين ، يحالف به ، وحينئذ فيقام عليه دليل إن كان كسبياً ، ونبه عليه إن كان بدعياً .

وذهب فريق إلى أن تصور ماهية الوجود بدهي ، بل قالوا إن القضية القائلة تصور الوجود بدهي بدعية أيضاً لا تحتاج إلى دليل^٤ ، وإن ذكرت لها أدلة فهي في الواقع من باب التنبيه ، وصورتها صورة دليل ، فلا يصح أن يوجه إليها منع أو معارضة لأن هذه خاصة بالدليل .

وهذا الذي ذهب إليه الفريق الثاني هو الحق .

فإنك قد علمت أن التعاريف التي ذكرها الفريق الأول غير صحيحة ، لأنها

(١) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٠٦ .

(٣) هنا سقط تقديره لا تستلزم بداية الحكم بأنه بدهي . شرح المقاصد ص ١٠٧ .

(٤) رجع القول بالبداية صاحب المواقف الإنجي ذكر شارح المواقف ج ٢ ص ٧٧ وما بعدها ، ومع أن صاحب المواقف رجع القول بالبداية فقد ذكر عدداً من الأدلة سماها أمارات أو تنهات ج ٢ ص ٧٧ وقد نقلها عن البحر الرأسي ص ٧٧ وما بعدها وراجع أيضاً شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٩٨ طبعة عم المختار

من قبيل التعريف بالأشعي ، وعلمت أيضاً أن الأدلة التي ذكرت لإثبات كون
تصوره كسباً لم تسلم من القدح البطل لها ، وأيضاً فلا غفاء في أننا نعلم ضرورة
(٧) أن بعض الأشياء وجوداً ، وأنه ليس لبعضها وجود ، ونعلم ضرورة أن الأشياء
(٨) الموجودة مشتركة في الانتصاف بالوجود ، ومباينة للمطلوعة من حيث هذا
الوصف ، ولا شك في أن الوجود الذي قام بالأشياء الموجودة ، وبه امتازت عن
المعلومة ، لم يحتل عند العقل عما عداه ، ولذلك حكم العقل بالتباين بين ما
قام به ذلك الوصف ، وبين ما لم يقم به ، ليكون معلوماً ضرورة . ثم إذا نظرنا في
(٩) مفهوم الوجود الممتاز عند العقل عما عداه نجده يعينه مفهوم الكون ، لأن كل ما
تحقق له الكون يكون موجوداً ، من حيث إن له الكون ، وكل ما ليس له الكون لا
يكون موجوداً ، من حيث إنه ليس له الكون ، فعلينا أن الوجود هو الكون ، أو
الحصول ، أو الثبوت ، أو الشئية ، وهي عبارات تفايرت مبانها واتحدت معانيها .
وشهد لكون مفهوم الوجود هو الكون قوله تعالى ﴿ إلما أمره إذا أراد شيئاً
أن يقول له كن فيكون﴾ (١٠) أى يوجد ، فعبّر عن الوجود بالكون ، لأن معنى
يكون يوجد .

المبحث الثاني

الوجود مشترك زائد على الذات والملاهب فيه وأدلتها

نقل عن الإمام أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين (١١) البصري من المعتزلة أن
وجود كل شيء عين ذاته ، وهو للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك ، للجزم
بتباين الذات ، وعليه فهو من قبيل المشترك اللفظي كالعين ، الموضوع للباصرة
وللجارية ، وللتفقد .

(١) سورة يس الآية ٨٢ .

(٢) راجع شرح المؤلف ج ٢ ص ١٢٠ وشرح الطوطم للقاضي البيضاوي ص ٨٣ .

وقال المحققون من المتكلمين إن معنى الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات الخاصة ، ذلك المفهوم هو الحصول في الأعيان ، وهو مشترك بين حصول زيد ، وحصول عمر ، وبين وجود الواجب ووجود الممكن ، وإنما كان مشتركاً بينهم لصدقه على كل حصول خاص ، وهو من قبيل صدق العارض الاعتباري على معروضه ، وهو الحصولات الخاصة .

ولذلك يجب التشارك في اللوازم ، فصح كون وجود الممكن جائزاً ووجود الباري واجباً ، وإنما كان الوجود الذي هو الحصول في الأعيان مفاهيمياً حصول زيد وباري ، وعارضاً له ، لأن الحصول الخاص إنما اعتبر خاصاً من حيث ما يضاف له ، وهو الذات ، فكما تعقل كون مطلق الحصول مفاهيمياً للذات وعارضاً اعتبارياً لها ، فكذلك يتعقل كونه مفاهيمياً وعارضاً للحصول الخاص بها من حيث إنه خاص بها ، لأنه لا يتجزأ عنها خارجاً ، وعلى هذا فالوجود زائد في الواجب والممكن ، وحقيقته واحدة هي الكون في الأعيان .

وقالت الحكماء وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة ، فإنه في الواجب نفس الماهية ، ولا معنى للواجب سوى الوجود الخاص المبين لغيره ، من الوجودات مبينة ذاتية ، وفي الممكن وجوده في الخارج مفيد بمشخصات مخصوصة .

واشتراك وجود الباري بهذا المعنى للتقدم مع وجود الممكن بمعناه المذكور في المفهوم الذي هو الكون في الأعيان . اشتراك معروضين في لائق خارجي غير مفهوم ولا يضر تباین حقیقتی الوجودین المذكورین في مدلولهما .

فكثير ما تشترك الثابتات في الأمر العارض ، كما في أفراد الماشي ، فإنها أشخاص لحقائق متباينة ، كوع الإنسان ونوع الفرس ، وقد اشتركت في معنى الماشي وهو عرض عام لها خارج عن حقيقتها .

ويتفرع على ذلك البيان أن الوجود عند الحكماء زائد على الماهية في الممكن دون الواجب ، وحيث علمت بيان هذه المذاهب في الوجود فاعلم أن الذي تذكر

له الأدلة في هذا البحث هو أمور ثلاثة :
الأول أن الوجود مشترك لفظاً أو معنى^(١) الثاني أنه زائد على الماهية ذهنياً .
الثالث أنه عين في الواجب .

دليل الأشعري ومن وافقه

استدل الأشعري ومن وافقه على أن الوجود عين الموجود (وعليه يكون الاشتراك لفظياً) بـهـلـلـين .

الأول لوحظ فيه حال الممرض وهو الماهية والثاني لوحظ فيه حال العارض وهو الوجود .

وحاصل الأول أن الوجود^(٢) لو زاد على الماهية تحقق أمران أحدهما معروض وهو الماهية ، والآخر عارض وهو الوجود ، لأنه وصف لها فيكون قائماً بها ، ويحتمل فيما أن يفرق بالماهية وهي معدومة ، وأما أن يفرق بها وهي موجودة ، فإن قام بها وهي معدومة لزم التناقض ، لأن الماهية تكون موجودة بذلك الوجود العارض لها وهي معدومة^(٣) فتكون موجودة معدومة^(٤) ، وهذا تناقض ، وإن قام بها وهي موجودة فإما أن تكون موجودة بـوجود سابق على هذا الوجود ، وإما أن تكون موجودة بذلك الوجود ، فإن كان الأول لزم التسلسل ، لأن ذلك الوجود والسابق مماثل لهذا الوجود العارض ، فيكون عارضاً زائداً فيلحق الماهية وهي موجودة بـوجود قبله ، وهكذا إلى ما لا ينتهى ، وإن كان الثاني لزم الدور لأن ذلك

(١) راجع شرح المذهب للسيد قشيري ج ٢ ص ١٢٨ وشرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١١١ .

(٢) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١٢٢ وما بعدها الطبعة السابعة .

(٣) أي في نفسها ، لأن ذلك هو الممرض . راجع شرح المطالع للقاضي الفيضاني ص ٨٧ وما بعدها .

(٤) فالماهية معدومة لأن هذا هو الممرض ، وتكون موجودة بالوصف بالموجود ، وهذا تناقض واضح .

الوجود السابق حيث كان هو الوجود المتأخر^(١) فلا تتحقق الماهية المعروضة له خارجاً حتى تتصف به أولاً ، وحيث يقال إنها تحققت قبله خارجاً ، ومرض لها وهي موجودة ، ولا تتصف به أولاً حتى يمرض لها هذا الوجود المتأخر ، لأنه لا وصف لها من الوجودات سواء ، فقد توقف عروض هذا الوجود المتأخر على تقدمه كى تتحقق الماهية في الخارج ، وتوقف تقدمه على عروضه المتأخر ، وحيث كانت زيادة الوجود على الماهية تؤدي إلى النقص إن قام بها وهي معدومة ، وإلى الدور أو التسلسل إن قام بها وهي موجودة ، وكل من النقص والدور والتسلسل محال ، فيكون ما أدى إليه . وهو زيادة الوجود محالاً . فنت كونه عين الماهية وهو المطلوب .

ولا يقال لا يلزم من نفي الزيادة العينية ، لعدم جزم من شيء . وأنه لا قائل بالجرئية أصلاً .

أما الدليل الثاني الذي لوحظ فيه حال العارض وهو الوجود ، فعاصمه أن الوجود لو كان وصفاً زائداً مخالفاً للماهية لكان كسائر الأمور المتحصنة مطاميعها ، لا يخلو من الوصف بعدم أو وجود . وحيث يقال هذا الوجود الزائد على^(٢) الماهية إما أن يكون معدوماً ، وإما أن يكون موجوداً لا جاز أن يكون معدوماً ، لأنه يؤدي إلى وصف الشيء وهو الوجود بتفويضه وهو العدم ، وهو محال ، ولا جاز أن يكون موجوداً ، لأنه يؤدي إلى التسلسل . فذكر ذلك الوصف يقال فيه ما قيل في الوجود القائم بالذات ، وكذلك في وصفه . وهكذا إلى ما لا نهاية . وحيث لزم من وصف الوجود بالعدم النقص . ومن وصفه بالوجود التسلسل ، وكلاهما محال ، فما أدى إليهما وهو كون الوجود زائداً على ماهية محال ، فثبت أنه عين الماهية وهو المطلوب .

(١) وكون الوجود المتأخر هو الوجود السابق .

(٢) راجع شرح المفاهيم . المصنف . ج ٢ . ص ٢٢٠ . ص ٢٢١ . ص ٢٢٢ . ص ٢٢٣ . ص ٢٢٤ . ص ٢٢٥ . ص ٢٢٦ . ص ٢٢٧ . ص ٢٢٨ . ص ٢٢٩ . ص ٢٣٠ . ص ٢٣١ . ص ٢٣٢ . ص ٢٣٣ . ص ٢٣٤ . ص ٢٣٥ . ص ٢٣٦ . ص ٢٣٧ . ص ٢٣٨ . ص ٢٣٩ . ص ٢٤٠ . ص ٢٤١ . ص ٢٤٢ . ص ٢٤٣ . ص ٢٤٤ . ص ٢٤٥ . ص ٢٤٦ . ص ٢٤٧ . ص ٢٤٨ . ص ٢٤٩ . ص ٢٥٠ . ص ٢٥١ . ص ٢٥٢ . ص ٢٥٣ . ص ٢٥٤ . ص ٢٥٥ . ص ٢٥٦ . ص ٢٥٧ . ص ٢٥٨ . ص ٢٥٩ . ص ٢٦٠ . ص ٢٦١ . ص ٢٦٢ . ص ٢٦٣ . ص ٢٦٤ . ص ٢٦٥ . ص ٢٦٦ . ص ٢٦٧ . ص ٢٦٨ . ص ٢٦٩ . ص ٢٧٠ . ص ٢٧١ . ص ٢٧٢ . ص ٢٧٣ . ص ٢٧٤ . ص ٢٧٥ . ص ٢٧٦ . ص ٢٧٧ . ص ٢٧٨ . ص ٢٧٩ . ص ٢٨٠ . ص ٢٨١ . ص ٢٨٢ . ص ٢٨٣ . ص ٢٨٤ . ص ٢٨٥ . ص ٢٨٦ . ص ٢٨٧ . ص ٢٨٨ . ص ٢٨٩ . ص ٢٩٠ . ص ٢٩١ . ص ٢٩٢ . ص ٢٩٣ . ص ٢٩٤ . ص ٢٩٥ . ص ٢٩٦ . ص ٢٩٧ . ص ٢٩٨ . ص ٢٩٩ . ص ٣٠٠ . ص ٣٠١ . ص ٣٠٢ . ص ٣٠٣ . ص ٣٠٤ . ص ٣٠٥ . ص ٣٠٦ . ص ٣٠٧ . ص ٣٠٨ . ص ٣٠٩ . ص ٣١٠ . ص ٣١١ . ص ٣١٢ . ص ٣١٣ . ص ٣١٤ . ص ٣١٥ . ص ٣١٦ . ص ٣١٧ . ص ٣١٨ . ص ٣١٩ . ص ٣٢٠ . ص ٣٢١ . ص ٣٢٢ . ص ٣٢٣ . ص ٣٢٤ . ص ٣٢٥ . ص ٣٢٦ . ص ٣٢٧ . ص ٣٢٨ . ص ٣٢٩ . ص ٣٣٠ . ص ٣٣١ . ص ٣٣٢ . ص ٣٣٣ . ص ٣٣٤ . ص ٣٣٥ . ص ٣٣٦ . ص ٣٣٧ . ص ٣٣٨ . ص ٣٣٩ . ص ٣٤٠ . ص ٣٤١ . ص ٣٤٢ . ص ٣٤٣ . ص ٣٤٤ . ص ٣٤٥ . ص ٣٤٦ . ص ٣٤٧ . ص ٣٤٨ . ص ٣٤٩ . ص ٣٥٠ . ص ٣٥١ . ص ٣٥٢ . ص ٣٥٣ . ص ٣٥٤ . ص ٣٥٥ . ص ٣٥٦ . ص ٣٥٧ . ص ٣٥٨ . ص ٣٥٩ . ص ٣٦٠ . ص ٣٦١ . ص ٣٦٢ . ص ٣٦٣ . ص ٣٦٤ . ص ٣٦٥ . ص ٣٦٦ . ص ٣٦٧ . ص ٣٦٨ . ص ٣٦٩ . ص ٣٧٠ . ص ٣٧١ . ص ٣٧٢ . ص ٣٧٣ . ص ٣٧٤ . ص ٣٧٥ . ص ٣٧٦ . ص ٣٧٧ . ص ٣٧٨ . ص ٣٧٩ . ص ٣٨٠ . ص ٣٨١ . ص ٣٨٢ . ص ٣٨٣ . ص ٣٨٤ . ص ٣٨٥ . ص ٣٨٦ . ص ٣٨٧ . ص ٣٨٨ . ص ٣٨٩ . ص ٣٩٠ . ص ٣٩١ . ص ٣٩٢ . ص ٣٩٣ . ص ٣٩٤ . ص ٣٩٥ . ص ٣٩٦ . ص ٣٩٧ . ص ٣٩٨ . ص ٣٩٩ . ص ٤٠٠ . ص ٤٠١ . ص ٤٠٢ . ص ٤٠٣ . ص ٤٠٤ . ص ٤٠٥ . ص ٤٠٦ . ص ٤٠٧ . ص ٤٠٨ . ص ٤٠٩ . ص ٤١٠ . ص ٤١١ . ص ٤١٢ . ص ٤١٣ . ص ٤١٤ . ص ٤١٥ . ص ٤١٦ . ص ٤١٧ . ص ٤١٨ . ص ٤١٩ . ص ٤٢٠ . ص ٤٢١ . ص ٤٢٢ . ص ٤٢٣ . ص ٤٢٤ . ص ٤٢٥ . ص ٤٢٦ . ص ٤٢٧ . ص ٤٢٨ . ص ٤٢٩ . ص ٤٣٠ . ص ٤٣١ . ص ٤٣٢ . ص ٤٣٣ . ص ٤٣٤ . ص ٤٣٥ . ص ٤٣٦ . ص ٤٣٧ . ص ٤٣٨ . ص ٤٣٩ . ص ٤٤٠ . ص ٤٤١ . ص ٤٤٢ . ص ٤٤٣ . ص ٤٤٤ . ص ٤٤٥ . ص ٤٤٦ . ص ٤٤٧ . ص ٤٤٨ . ص ٤٤٩ . ص ٤٥٠ . ص ٤٥١ . ص ٤٥٢ . ص ٤٥٣ . ص ٤٥٤ . ص ٤٥٥ . ص ٤٥٦ . ص ٤٥٧ . ص ٤٥٨ . ص ٤٥٩ . ص ٤٦٠ . ص ٤٦١ . ص ٤٦٢ . ص ٤٦٣ . ص ٤٦٤ . ص ٤٦٥ . ص ٤٦٦ . ص ٤٦٧ . ص ٤٦٨ . ص ٤٦٩ . ص ٤٧٠ . ص ٤٧١ . ص ٤٧٢ . ص ٤٧٣ . ص ٤٧٤ . ص ٤٧٥ . ص ٤٧٦ . ص ٤٧٧ . ص ٤٧٨ . ص ٤٧٩ . ص ٤٨٠ . ص ٤٨١ . ص ٤٨٢ . ص ٤٨٣ . ص ٤٨٤ . ص ٤٨٥ . ص ٤٨٦ . ص ٤٨٧ . ص ٤٨٨ . ص ٤٨٩ . ص ٤٩٠ . ص ٤٩١ . ص ٤٩٢ . ص ٤٩٣ . ص ٤٩٤ . ص ٤٩٥ . ص ٤٩٦ . ص ٤٩٧ . ص ٤٩٨ . ص ٤٩٩ . ص ٥٠٠ . ص ٥٠١ . ص ٥٠٢ . ص ٥٠٣ . ص ٥٠٤ . ص ٥٠٥ . ص ٥٠٦ . ص ٥٠٧ . ص ٥٠٨ . ص ٥٠٩ . ص ٥١٠ . ص ٥١١ . ص ٥١٢ . ص ٥١٣ . ص ٥١٤ . ص ٥١٥ . ص ٥١٦ . ص ٥١٧ . ص ٥١٨ . ص ٥١٩ . ص ٥٢٠ . ص ٥٢١ . ص ٥٢٢ . ص ٥٢٣ . ص ٥٢٤ . ص ٥٢٥ . ص ٥٢٦ . ص ٥٢٧ . ص ٥٢٨ . ص ٥٢٩ . ص ٥٣٠ . ص ٥٣١ . ص ٥٣٢ . ص ٥٣٣ . ص ٥٣٤ . ص ٥٣٥ . ص ٥٣٦ . ص ٥٣٧ . ص ٥٣٨ . ص ٥٣٩ . ص ٥٤٠ . ص ٥٤١ . ص ٥٤٢ . ص ٥٤٣ . ص ٥٤٤ . ص ٥٤٥ . ص ٥٤٦ . ص ٥٤٧ . ص ٥٤٨ . ص ٥٤٩ . ص ٥٥٠ . ص ٥٥١ . ص ٥٥٢ . ص ٥٥٣ . ص ٥٥٤ . ص ٥٥٥ . ص ٥٥٦ . ص ٥٥٧ . ص ٥٥٨ . ص ٥٥٩ . ص ٥٦٠ . ص ٥٦١ . ص ٥٦٢ . ص ٥٦٣ . ص ٥٦٤ . ص ٥٦٥ . ص ٥٦٦ . ص ٥٦٧ . ص ٥٦٨ . ص ٥٦٩ . ص ٥٧٠ . ص ٥٧١ . ص ٥٧٢ . ص ٥٧٣ . ص ٥٧٤ . ص ٥٧٥ . ص ٥٧٦ . ص ٥٧٧ . ص ٥٧٨ . ص ٥٧٩ . ص ٥٨٠ . ص ٥٨١ . ص ٥٨٢ . ص ٥٨٣ . ص ٥٨٤ . ص ٥٨٥ . ص ٥٨٦ . ص ٥٨٧ . ص ٥٨٨ . ص ٥٨٩ . ص ٥٩٠ . ص ٥٩١ . ص ٥٩٢ . ص ٥٩٣ . ص ٥٩٤ . ص ٥٩٥ . ص ٥٩٦ . ص ٥٩٧ . ص ٥٩٨ . ص ٥٩٩ . ص ٦٠٠ . ص ٦٠١ . ص ٦٠٢ . ص ٦٠٣ . ص ٦٠٤ . ص ٦٠٥ . ص ٦٠٦ . ص ٦٠٧ . ص ٦٠٨ . ص ٦٠٩ . ص ٦١٠ . ص ٦١١ . ص ٦١٢ . ص ٦١٣ . ص ٦١٤ . ص ٦١٥ . ص ٦١٦ . ص ٦١٧ . ص ٦١٨ . ص ٦١٩ . ص ٦٢٠ . ص ٦٢١ . ص ٦٢٢ . ص ٦٢٣ . ص ٦٢٤ . ص ٦٢٥ . ص ٦٢٦ . ص ٦٢٧ . ص ٦٢٨ . ص ٦٢٩ . ص ٦٣٠ . ص ٦٣١ . ص ٦٣٢ . ص ٦٣٣ . ص ٦٣٤ . ص ٦٣٥ . ص ٦٣٦ . ص ٦٣٧ . ص ٦٣٨ . ص ٦٣٩ . ص ٦٤٠ . ص ٦٤١ . ص ٦٤٢ . ص ٦٤٣ . ص ٦٤٤ . ص ٦٤٥ . ص ٦٤٦ . ص ٦٤٧ . ص ٦٤٨ . ص ٦٤٩ . ص ٦٥٠ . ص ٦٥١ . ص ٦٥٢ . ص ٦٥٣ . ص ٦٥٤ . ص ٦٥٥ . ص ٦٥٦ . ص ٦٥٧ . ص ٦٥٨ . ص ٦٥٩ . ص ٦٦٠ . ص ٦٦١ . ص ٦٦٢ . ص ٦٦٣ . ص ٦٦٤ . ص ٦٦٥ . ص ٦٦٦ . ص ٦٦٧ . ص ٦٦٨ . ص ٦٦٩ . ص ٦٧٠ . ص ٦٧١ . ص ٦٧٢ . ص ٦٧٣ . ص ٦٧٤ . ص ٦٧٥ . ص ٦٧٦ . ص ٦٧٧ . ص ٦٧٨ . ص ٦٧٩ . ص ٦٨٠ . ص ٦٨١ . ص ٦٨٢ . ص ٦٨٣ . ص ٦٨٤ . ص ٦٨٥ . ص ٦٨٦ . ص ٦٨٧ . ص ٦٨٨ . ص ٦٨٩ . ص ٦٩٠ . ص ٦٩١ . ص ٦٩٢ . ص ٦٩٣ . ص ٦٩٤ . ص ٦٩٥ . ص ٦٩٦ . ص ٦٩٧ . ص ٦٩٨ . ص ٦٩٩ . ص ٧٠٠ . ص ٧٠١ . ص ٧٠٢ . ص ٧٠٣ . ص ٧٠٤ . ص ٧٠٥ . ص ٧٠٦ . ص ٧٠٧ . ص ٧٠٨ . ص ٧٠٩ . ص ٧١٠ . ص ٧١١ . ص ٧١٢ . ص ٧١٣ . ص ٧١٤ . ص ٧١٥ . ص ٧١٦ . ص ٧١٧ . ص ٧١٨ . ص ٧١٩ . ص ٧٢٠ . ص ٧٢١ . ص ٧٢٢ . ص ٧٢٣ . ص ٧٢٤ . ص ٧٢٥ . ص ٧٢٦ . ص ٧٢٧ . ص ٧٢٨ . ص ٧٢٩ . ص ٧٣٠ . ص ٧٣١ . ص ٧٣٢ . ص ٧٣٣ . ص ٧٣٤ . ص ٧٣٥ . ص ٧٣٦ . ص ٧٣٧ . ص ٧٣٨ . ص ٧٣٩ . ص ٧٤٠ . ص ٧٤١ . ص ٧٤٢ . ص ٧٤٣ . ص ٧٤٤ . ص ٧٤٥ . ص ٧٤٦ . ص ٧٤٧ . ص ٧٤٨ . ص ٧٤٩ . ص ٧٥٠ . ص ٧٥١ . ص ٧٥٢ . ص ٧٥٣ . ص ٧٥٤ . ص ٧٥٥ . ص ٧٥٦ . ص ٧٥٧ . ص ٧٥٨ . ص ٧٥٩ . ص ٧٦٠ . ص ٧٦١ . ص ٧٦٢ . ص ٧٦٣ . ص ٧٦٤ . ص ٧٦٥ . ص ٧٦٦ . ص ٧٦٧ . ص ٧٦٨ . ص ٧٦٩ . ص ٧٧٠ . ص ٧٧١ . ص ٧٧٢ . ص ٧٧٣ . ص ٧٧٤ . ص ٧٧٥ . ص ٧٧٦ . ص ٧٧٧ . ص ٧٧٨ . ص ٧٧٩ . ص ٧٨٠ . ص ٧٨١ . ص ٧٨٢ . ص ٧٨٣ . ص ٧٨٤ . ص ٧٨٥ . ص ٧٨٦ . ص ٧٨٧ . ص ٧٨٨ . ص ٧٨٩ . ص ٧٩٠ . ص ٧٩١ . ص ٧٩٢ . ص ٧٩٣ . ص ٧٩٤ . ص ٧٩٥ . ص ٧٩٦ . ص ٧٩٧ . ص ٧٩٨ . ص ٧٩٩ . ص ٨٠٠ . ص ٨٠١ . ص ٨٠٢ . ص ٨٠٣ . ص ٨٠٤ . ص ٨٠٥ . ص ٨٠٦ . ص ٨٠٧ . ص ٨٠٨ . ص ٨٠٩ . ص ٨١٠ . ص ٨١١ . ص ٨١٢ . ص ٨١٣ . ص ٨١٤ . ص ٨١٥ . ص ٨١٦ . ص ٨١٧ . ص ٨١٨ . ص ٨١٩ . ص ٨٢٠ . ص ٨٢١ . ص ٨٢٢ . ص ٨٢٣ . ص ٨٢٤ . ص ٨٢٥ . ص ٨٢٦ . ص ٨٢٧ . ص ٨٢٨ . ص ٨٢٩ . ص ٨٣٠ . ص ٨٣١ . ص ٨٣٢ . ص ٨٣٣ . ص ٨٣٤ . ص ٨٣٥ . ص ٨٣٦ . ص ٨٣٧ . ص ٨٣٨ . ص ٨٣٩ . ص ٨٤٠ . ص ٨٤١ . ص ٨٤٢ . ص ٨٤٣ . ص ٨٤٤ . ص ٨٤٥ . ص ٨٤٦ . ص ٨٤٧ . ص ٨٤٨ . ص ٨٤٩ . ص ٨٥٠ . ص ٨٥١ . ص ٨٥٢ . ص ٨٥٣ . ص ٨٥٤ . ص ٨٥٥ . ص ٨٥٦ . ص ٨٥٧ . ص ٨٥٨ . ص ٨٥٩ . ص ٨٦٠ . ص ٨٦١ . ص ٨٦٢ . ص ٨٦٣ . ص ٨٦٤ . ص ٨٦٥ . ص ٨٦٦ . ص ٨٦٧ . ص ٨٦٨ . ص ٨٦٩ . ص ٨٧٠ . ص ٨٧١ . ص ٨٧٢ . ص ٨٧٣ . ص ٨٧٤ . ص ٨٧٥ . ص ٨٧٦ . ص ٨٧٧ . ص ٨٧٨ . ص ٨٧٩ . ص ٨٨٠ . ص ٨٨١ . ص ٨٨٢ . ص ٨٨٣ . ص ٨٨٤ . ص ٨٨٥ . ص ٨٨٦ . ص ٨٨٧ . ص ٨٨٨ . ص ٨٨٩ . ص ٨٩٠ . ص ٨٩١ . ص ٨٩٢ . ص ٨٩٣ . ص ٨٩٤ . ص ٨٩٥ . ص ٨٩٦ . ص ٨٩٧ . ص ٨٩٨ . ص ٨٩٩ . ص ٩٠٠ . ص ٩٠١ . ص ٩٠٢ . ص ٩٠٣ . ص ٩٠٤ . ص ٩٠٥ . ص ٩٠٦ . ص ٩٠٧ . ص ٩٠٨ . ص ٩٠٩ . ص ٩١٠ . ص ٩١١ . ص ٩١٢ . ص ٩١٣ . ص ٩١٤ . ص ٩١٥ . ص ٩١٦ . ص ٩١٧ . ص ٩١٨ . ص ٩١٩ . ص ٩٢٠ . ص ٩٢١ . ص ٩٢٢ . ص ٩٢٣ . ص ٩٢٤ . ص ٩٢٥ . ص ٩٢٦ . ص ٩٢٧ . ص ٩٢٨ . ص ٩٢٩ . ص ٩٣٠ . ص ٩٣١ . ص ٩٣٢ . ص ٩٣٣ . ص ٩٣٤ . ص ٩٣٥ . ص ٩٣٦ . ص ٩٣٧ . ص ٩٣٨ . ص ٩٣٩ . ص ٩٤٠ . ص ٩٤١ . ص ٩٤٢ . ص ٩٤٣ . ص ٩٤٤ . ص ٩٤٥ . ص ٩٤٦ . ص ٩٤٧ . ص ٩٤٨ . ص ٩٤٩ . ص ٩٥٠ . ص ٩٥١ . ص ٩٥٢ . ص ٩٥٣ . ص ٩٥٤ . ص ٩٥٥ . ص ٩٥٦ . ص ٩٥٧ . ص ٩٥٨ . ص ٩٥٩ . ص ٩٦٠ . ص ٩٦١ . ص ٩٦٢ . ص ٩٦٣ . ص ٩٦٤ . ص ٩٦٥ . ص ٩٦٦ . ص ٩٦٧ . ص ٩٦٨ . ص ٩٦٩ . ص ٩٧٠ . ص ٩٧١ . ص ٩٧٢ . ص ٩٧٣ . ص ٩٧٤ . ص ٩٧٥ . ص ٩٧٦ . ص ٩٧٧ . ص ٩٧٨ . ص ٩٧٩ . ص ٩٨٠ . ص ٩٨١ . ص ٩٨٢ . ص ٩٨٣ . ص ٩٨٤ . ص ٩٨٥ . ص ٩٨٦ . ص ٩٨٧ . ص ٩٨٨ . ص ٩٨٩ . ص ٩٩٠ . ص ٩٩١ . ص ٩٩٢ . ص ٩٩٣ . ص ٩٩٤ . ص ٩٩٥ . ص ٩٩٦ . ص ٩٩٧ . ص ٩٩٨ . ص ٩٩٩ . ص ١٠٠٠ .

ومحاجب عن الاستدلال الأول بأننا نختار أن قيام الوجود بالماهية ليس بشرط كونها معلومة أو موجودة ، حتى ترتب المحذورات المذكورة ، بل يقوم الوجود بها من حيث هي ، بمعنى أننا نعتبر الماهية حاصلة بلا اعتبار أنها موجودة ولا اعتبار أنها معلومة ، وقد يقال هذا الجواب إنما أفاد عدم اتصاف الماهية بالوجود والعدم ، وهو لا يتناقض اتصافها في الواقع بالوجود أو العدم ، وحيث يقال إن كانت في الواقع متصفة بالعدم وقام بها الوجود لزم التناقض ، وإن كانت في الواقع متصفة بالوجود وقام بها الوجود لزم الدور أو التسلسل كما سبق بيانه فلا يزال المحذور باقياً .

وهدف ذلك بأنه إن فرض أن مقارن الماهية في نفس الأمر الوجود ، فمعنى عروض الوجود لها وصفها به ، وليس من لازم العروض تقدم المعروض على العارض بالوجود ، وإنما يلزم التقدم بالوجود في عروض الصفات الثبوتية غير الوجود ، كالبياض والفساد ، وأما الوجود فلا معنى لعرضه سوى كونه وصفاً لذات المعروض ولو قارناها المتصف لا حذور

وإذا فرض أن مقارنها العدم فمعنى عروض الوجود بها اتصافها به مع نفى ذلك العدم في لحظة ، فلم يلزم التناقض .

ومحاجب عن الاستدلال الثاني باعتبار أن الوجود موجود ، ولا محذور فيه ، لأن وجود الوجود عينه كوحدة الوحدة ، وإمكان الإمكان ، وقدم القدم .

مستند جمهور المتكلمين

جمهور المتكلمين على أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات ، وعلى أنه زائد في الواجب والممكن ، وقال سعد الدين التفتازاني إن كون الوجود مفهوماً مشتركاً وكونه زائداً فحتماً " بله " لا يحتاج إلى دليل ، والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات .

(١) راجع شرح للجلد ٢ ص ١٢٤ وشرح كطوطم للتفتازاني المضاف ص ٨٥ .
(٢) راجع شرح للقاصد للسعد ص ١١١ .

الأمر التي تبه على اشتراك الوجود معنى

ببه على اشتراكه معنى أمور ثلاثة :

الأول الجزم بوجود الشيء مع التردد في حصوله على وجه مخصوص دون حصوله على وجه آخر مخصوص^(١).

مثلاً إذا رأينا ماء نجزم بوجوده ، مع التردد في كونه عذباً أو ملحاً ، أو رأينا شجراً من بعد ، فإننا نجزم بوجوده ، مع التردد في كونه إنساناً أو غيره ، فهذا الجزم بالوجود مع التردد في تلك الخصوصيات علامة الاشتراك المعنوي ، إذ لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى ، بل كان له في الماء العذب معنى ، وفي الملح معنى آخر ، وفي الإنسان معنى ، وفي غيره معنى آخر ، بأن كان مشتركاً لفظياً لامتنع الجزم به مع ذلك التردد ، ضرورة أن الوجود حيثما إما نفس هذه الأشياء المتردد فيها ، وإما يختص بها ، فإن كان الأول فالتردد فيها عين التردد في الوجودات ، وإن كان الثاني فالتردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً .

الثاني إجماع العقلاء على أن الحصر في قولنا الإنسان إما موجود ، وإما معدوم . حصر تام ، لا نزاع في^(٢) صحته ، إذ لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى وكان له في كل موجود معنى غير المعنى المراد منه في الآخر لم يتم الحصر في تلك الجملة ، لأن معنى (موجود) ما اتصف بالوجود ، فإذا أردت معنى خاصاً من معانيه لم يسلم الحصر لجواز الانصاف بالوجود بمعنى آخر ، فلم يكن موجوداً ولا معدوماً بالمعنى الذي أبه .

الثالث صحة تقسيم الوجود إلى وجود الواجب^(٣) ووجود الممكن ، وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ، وجود العرض ، فإنه يدل دلالة واضحة على أن

(١) راجع شرح المقاصد للسطح ج ١ ص ١١١ وشرح الواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ١١٢ .

(٢) راجع شرح الواقف ج ٢ ص ١٢٢ وشرح المقاصد للسطح ج ١ ص ١١١ .

(٣) شرح الواقف ج ٢ ص ١١٥ وشرح المقاصد للسطح ج ٢ ص ١١١ قطعة ٧-٨ .

الوجود المنقسم مشترك معنى ، نظراً إلى أن مورد القسمة يجب أن يكون مشتركاً بين الأقسام ، لأن التقسيم ضم مختص إلى معنى مشترك .

الأمر الذي تنبه على زيادة الوجود على الذات في الممكن

ذكر علماء الكلام في هذا المقام عدة أمور تنبهها على زيادة الوجود :

منها صحة سلب الوجود^(١) عن الماهية ، فنقول العتقاء ليست موجودة ، ولو لم يكن الوجود زائداً على الماهية ما صح سلبه عنها ، لأنه إذا لم يكن زائداً لكان إما نفس الماهية ، وإما جزءها ، ولو كان كذلك لا يصح سلبه ، لأنه يؤدي إلى سلب الماهية عن نفسها ، أو سلب أجزائها عنها ، وهو محال . ثبت كونه زائداً . ومنها صحة الإخبار بالوجود عن الماهية التي أدركت^(٢) بكنهها وحقيقتها ولو كان الوجود عين الماهية أو جزءها ، لم يصح الإخبار به عنها ، لأن الماهية إذا أدركت بجميع أجزائها كان حمل الأجزاء عليها غير مفيد ، وكذلك حمل نفسها من باب أولى ، مثلاً إذا أدركت حقيقة الإنسان وتصوريته بأنه حيوان ناطق ، ثم حكمت عليه بالوجود بعد ذلك ، فقلت الإنسان موجود كان ذلك الحكم مفيداً ماذاك إلا لأن الوجود غير الماهية ، ولو كان عينها أو جزءها لما أفاد الحمل ، لأن حمل الشيء على نفسه لا يفيد ، وكذلك حمل أجزائه حيث كانت الحقيقة معلومة .

ومنها اتحاد مفهوم الوجود دون مفهوم للماهيا ، فإنك إذا فكرت في وجود الإنسان ، والفرس ، والشجر ، تجده مفهوماً واحداً هو الكون في الأعيان^(٣) وإذا فكرت في نفس الإنسان والفرس ، والشجر ، تجد لكل مفهوماً يباين مفهوم الآخر ، وما ذلك إلا لأن الوجود غير الماهية فيكون زائداً .

(١) (٢) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١١٣ .

(٣) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٩٧ .

ومنها الانفكاك في التعقل فإننا نتعقل الماهية مع الذهول عن^(١) وجودها ،
ونتعقل الوجود مع عدم تعقل الماهية ، فتعقل ماهية الجسم ونقول : ما تركيب من
أجزاء مع الذهول عن وجوده ، ونتعقل وجود الروح مع عدم إدراك حقيقتها .

الأوجه التي تدل على زيادة الوجود

على الذات في الواجب

استدل المتكلمون على أن الوجود زائد على الذات في الواجب^(٢) بعدة أدلة :
منها قولهم لو كان وجود الواجب عين ذاته لكان مبدأ الكائنات هو الوجود ،
لكن التالي باطل ، فما أدى إليه وهو أن وجود الواجب عين ذاته باطل ، فثبت
أنه غير الذات وهو المطلوب .

أما الملازمة فوجهها أن الواجب مبدأ الكائنات بلا نزاع ، وحيث كان وجود
الواجب عينه ، فالوجود مبدأ الكائنات ، وأما وجه بطلان التالي فهو أن الوجود
إذا كان مصدر الكائنات فثبوت هذا الوصف له إما أن يكون لذاته ، وإما أن
يكون له مع التجرد عن مقارنة الذات ، وإما أن يكون له بشرط التجرد .

والكل باطل ، أما بطلان الأول فلأنه يؤدي إلى أن كل وجود^(٣) يكون
مصدراً ، وهو يؤدي إلى أن يكون وجود الإنسان مبدأ لنفسه ولعته المادية من
حيوانية وناطقة ، وهذا يؤدي إلى تعدد الموجد وهو باطل ، وأما بطلان الثاني
فلأنه يؤدي إلى تركيب الواجب ، بل إلى عدمه ، ضرورة أن أحد جزئيه وهو
التجرد عديم ، لأن التجرد عدم الزيادة ، وهو باطل .

وأما بطلان الثالث فلأنه يؤدي إلى تساوى وجود الواجب ووجود
الممكن ، باعتبار ذاتهما ، وإلى أن وجود الممكن يصح أن يكون مبدأ

(١) راجع شرح المواظف للسيد الشريف ج ٢ ص ١١٢ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواظف للسيد الشريف ج ٢ ص ١٥٦ وما بعدها .

(٣) في الأصل وجود وهو خطأ مطبعي والصواب وجود .

الوجودات ، ويتخلف إنما كان لانتهاء شرط المبدئية ، الذى هو التجرد ، وتساوى الوجودين^(١) باعتبار ذاتهما باطل ، وحينئذ يطل كل ما أدى إلى هذا^(٢) وهو أن الوجود عين ذات الواجب .

ويمكن أن يقال مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص الذى هو عين الوجود وهو ما بين لوجود الممكنات ، ومشارك له فى الوجود المطلق ، الذى هو عارض للوجود الخاص للواجب ، ولوجود الممكنات ، فلا يلزم أن يكون كل وجود مشاركاً فى الواجب فى كونه شيئاً .

ومنها قولهم الواجب يشارك الممكنات فى الوجود^(٣) وبخالفها فى الحقيقة ، ومن المعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به التخالف ، فوجب أن يكون الوجود غير الماهية . ومنها قولهم الوجود معلوم ضرورة لكل أحد ، وحقيقة الواجب غير معلومة ، فوجب أن يكون الوجود غير الذات لأن المعلوم بخلاف المجهول . ويمكن أن يقال إن هذه الأدلة إنما أنتجت تغييراً بين الوجود العام ، والذات ، وهذا لا نزاع فيه ، والذى فيه النزاع (هو الوجود الخاص) .

أدلة الحكماء

استدل الحكماء على أن وجود الواجب عين ذاته بعدة أدلة : منها قولهم لو كان الوجود زائداً فى الواجب لكان محتاجاً إلى ذات الواجب^(١)

(١) أى وجود الواجب ووجود الممكن ، فتساوى الوجودين باطل ، لأن وجود الواجب من ذاته ، ووجود الممكن من غيره .

راجع شرح المقاصد للسمد ج ١ ص ١١٩ وما بعدها ، وشرح ابن عقوب للمكاشى نفس الصلصة ، الطبعة السابقة عصر الخشاب .

(٢) وهو أن وجود الواجب زائد عليه ، بل الحق أن وجود الواجب نفس ذاته .

(٣) إذ الوجود ممتنع بحيث لو الكون فى الأعيان ، وهو مشترك بين الواجب والممكن .

(٤) راجع شرح المقاصد للسمد ج ١ ص ١١٥ وكذلك شرح المقاصد لابن عقوب للمكاشى نفس الصلصة ، وراجع شرح الطوليع للمكاشى البهنوى ص ٩٣ .

يقوم بها ، ولو كان محتاجاً لكان ممكناً ، وكونه كذا محال ، لأن ذات الله تعالى لا يقوم بها الممكن ، فيظل كونه زائداً قبيحاً ، أنه عين .

وبحسب بآنا نسلم أن الوجود محتاج إلى ذات الباري ليقوم بها ، ونسنع كون هذا الاحتياج يؤدي إلى الإمكان لأن المدار في ثبوت وصف الإمكان للشيء على كون حصوله بواسطة الغير ، ووجود الباري لذاته ، بمعنى أنه لا شيء لها لنفسها لا ينفك عنها ، وليس لزومه لأمر خارج عنها فانتفى الإمكان .

ومنها قولهم : لو كان الوجود زائداً في الواجب فلا يعلم إما أن يكون الواجب الذي هو مبدأ الكائنات هو الماهية والوجود ، وإما أن يتم الواجب هو الماهية دون الوجود ، وأما أن يكون الواجب هو الوجود والماهية ، فإن كان الواجب هو الماهية والوجود لزم تركيب الواجب ، والترتيب أو عطفاً يؤدي إلى احتياج المركب إلى من يركبه ، وإلى احتياجه إلى أحزائه وهو مذهب الحادوث المحال . وإن كان الواجب هو الماهية لزم الاحتياج ، لأنها تكون محتاجة إلى الوجود ، حيث لا تحقق لها إلا به فيلزم الإمكان وهو محال ، وإن كان الواجب هو الوجود لزم الاحتياج أيضاً لأنه محتاج إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض فيلزم الأمكان المحال . وحيث ترتب المحال على كون الوجود زائداً في الواجب فلا يحصى من كونه عين الذات وهو المطلوب .

ويدفع هذا بآنا نختار أن الواجب الذي هو مصداق الكائنات هو الماهية أي الذات فقط ، واختارها إلى الوجود لا يوجب الإمكان ، لأن الافتقار المؤدى إلى الإمكان هو الافتقار إلى مؤثر ، أما الافتقار الذي يكون بين الوجود والوجود وبين الموصوف والوصف ، فلا يؤدي إلى الإمكان .

غيو ، ومع هذا فالأدلة لم تسلم من القدح ، بل ظاهر قول كل فريق من
الأشعري ومن معه ، وجمهور المتكلمين والحكماء تدفعه البديهة ، لمصادمة
للمعقول ، فإن ظاهر مذهب الأشعري أن معنى لفظ الوجود هو نفس معنى لفظ
الذات ، وأن لفظ الوجود موضوع لمعان لا تكاد تنتهي ، حيث كان مدلوله
مدلول الذات . وهذا ظاهر البطلان .

وظاهر مذهب جمهور المتكلمين أن الوجود عرض قائم بالذات متحقق خارجا
كالياض القائم بالجسم ، وهذا ظاهر البطلان أيضا .

وظاهر مذهب الحكماء كظاهر مذهب جمهور المتكلمين في الممكن ،
وكظاهر مذهب الأشعري في الواجب .

إذا كان ذلك الظاهر باطلا ولا يمكن لعاقل أن يقول به ، وقد جزمنا ورود
هذه الأقوال ، وصحة نسبتها إلى قائلها ، وجب حينئذ صرفها عن ذلك
الظاهر ، وبإثباتها على وجه لا يصادم العقل ، خصوصا وأن الأدلة التي ذكرت
لكل فريق يمكن أن يؤخذ منها مراد كل قائل من قوله ، وعدم إرادة ذلك الظاهر .

واليك البيان

قول الأشعري ومن معه إن الوجود عين الموجود ، معناه أنه ليس في الخارج
حقيقتان متمايزتان بالتميز الخارجي ، تقوم إحداها وهي الوجود بالأشعري ، وهي
الذات ، كقيام حقيقة الياض بالجسم ، بل للتحقق في الخارج هو الذات
فقط ، وهذا لا ينال أن بين الذات والوجود تمايزا أو تغاييرا في المفهوم .

يشهد لكون مراد الأشعري من قوله أن الوجود عين الموجود نفى تحقق أمرين
في الخارج ، هما الوجود والذات ، الدليل القائل : لو كان الوجود زائداً فيما أن
يقوم بالماهية وهي موجودة ، أو بها وهي معلومة ، فإنه يقتضي أن المراد القيام
الخارجي ، بدليل ترتيب التسلسل على قيامه بالماهية الموجودة ، وترتب اجتماع

التقيضين على قيامه بالماهية المدومة ، فإنه لو كان المراد المفهوم العقلي لا يترتب التسلسل المستحيل ، وأما قول جمهور المتكلمين إن الوجود غير الموجود فمعناه أن المفهوم من الوجود غير المفهوم من الموجود ، وهذا لا يناق أن المتحقق في الخارج هو الذات فقط .

ويشهد لكون مراد جمهور المتكلمين من قولهم : الوجود غير الموجود تغاير المفهومين ، قولهم في الاستدلال على كونه مشتركا معنويا ، الوجود ' ' ينقسم إلى واجب وممكن ، فإن المنتقسم هو مفهوم الوجود لا هويته ، وقولهم في الاستدلال على زيادة الوجود على الذات أن تعقل الوجود بنفسك عن تعقل الماهية ، فإنه صريح في أن الكلام في المفهومين ، لأن الانفكاك بينهما لا بين الهويةتين ، إذ لا هوية للوجود حتى تنفك أو لا تنفك .

وأما قول الحكماء : إن وجود الواجب عين ذاته ، ووجود الممكن غير ذاته ، فقد دعاهم إليه أن وجود الواجب من ذاته ، بمعنى أن ذاته مقتضية له لا بنفسك عنها ' ' فالنظر إليها وحدها كاف في الجزم بلزوم الوجود لها بخلاف الممكن ، فإن النظر إلى ذاته لا يكفى في نسبة الوجود إليه ، بل لابد من اعتبار الفاعل المؤثر فيها ، فلما كان وجود الواجب مقتضى ذاته ، ولزومه إنما هو بالنظر إلى الذات فقط ، دون شيء آخر ، قالوا إن الوجود عين الموجود في الواجب ، ولما كان وجود الممكن ليس لذاته ، بل لابد في تحقق ماهية الممكن في الخارج من اعتبار الفاعل ' ' المؤثر ، قالوا إن الوجود غير الموجود فيه .

وعلى هذا البيان يتضح لك أن جميع علماء الكلام كلمتهم واحدة في أن مفهوم الوجود مغاير لمفهوم الذات في الواجب والممكن ، وعلى أنه ليس في الخارج

حقيقتان متمايزتان إحداهما الوجود ، والأخرى الذات ، بل المتحقق في الخارج
الذات فقط وأن الخلاف لفظي والله أعلم^(١) .

المبحث الثالث في أقسام الوجود

ينقسم وجود الشيء إلى أربعة أقسام : وجود خارجي ، ووجود ذهني ،
ووجود^(٢) لفظي ، ووجود خطي ، وتقسيمه إلى القسمين الأولين حقيقي ،
لإضافته إلى ذات الشيء وحقيقته ، فإن الوجود في الخارج الشخص ، وفي
الذهن الماهية ، أما تقسيمه إلى اللفظي والخطي فهو مجاز ، لأنه ليس الموجود من
إنسان مثلاً في اللفظ أو الخط شخصه ، أو ماهيته ، بل الموجود في اللفظ
اسمه ، وفي الخط النقش الدال على اللفظ^(٣) .

الوجود الخارجي

هو الذي يتحقق به ذات^(٤) حقيقته في الخارج ، بحيث ترتب عليه آثاره ،
كمشيته وقعوده ، وأحكامه كأخذ قنراً من الفراغ .

والوجود الذهني هو الذي يتحقق به صورة مطابقة لما في الخارج ، ومعنى
المطابقة بين ما في الذهن وما في الخارج أن الماهية إذا وجدت في الخارج كانت
تلك المعنى ، والمعنى إذا جردت عن العوارض المشخصة كانت تلك الماهية .

(١) نظير الخلاف بين العلماء في أن الوجود عين الموجود أو هو الذي ذكره فضيلة المؤلف
نظير حيد قدره . الحق .
(٢) راجع شرح القامد للسيد ج ١ ص ١١٢ وما بعدها .
(٣) أخذت كلمة (٤) لستيم الكلام وليست موجودة في الأصل وبدليل المقابلة في تعريف
الوجود الذهني .

والوجود اللفظي : هو وجود اللفظ الدال على الشيء ، والوجود الخطي هو وجود النقوش الدالة على اللفظ الدال على وجود الشيء .

الخلاف في الوجود الذهني

إعلم أنه لا خلاف في أن للعاقل علما بأمور ، كمفهوم الإنسان ، والشجر ، والنبات والحجر .

ولا خلاف أيضا في أن لتلك الأمور معاني متمايزة في أنفسها ، فإن مفهوم كل واحد من هذه المذكورات مغاير لما عدها ، ومتمايز عنه ، ولا خلاف أيضا في أن العلم بتلك الأمور وصف قائم بالعالم متعلق بتلك الأمور ، فهو مغاير لها ، ولا خلاف أيضا في أن الهوية الخارجية لا تحصل بعينها في الذهن ، إنما الخلاف في أنه : هل لمعاني تلك الأمور ثبوت ذهناً ، أو لا ثبوت لها ذهناً ، إنما الذي تحقق هو للعلم بها فقط ، قال بثبوتها ذهناً محققو الحكماء وبعض المتكلمين ، وأنكر جمهور المتكلمين وجود الأشياء في الذهن ، وقالوا إن الذي تحقق في الذهن هو العلم المتعلق بها .

أدلة محققى الحكماء وبعض المتكلمين

استدل الحكماء على الوجود الذهني بثلاثة أدلة :

الأول أنا نتصور^(١) أموراً لا وجود لها في الخارج ، مثل شريك الباري ، والجمع بين الضدين ، وثبوت النقيضين ، ونحكم عليها بأحكام ثبوتية فنقول : الجمع بين الضدين مفهوم كلى ، وشريك الباري ممتنع ، وثبوت النقيضين في شيء

^(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ١٧٠ وما بعدها وقد ناقش هذا الدليل الإنشائي
الرازى وراجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١٤٨ وما بعدها .

واحد محال ، والمحكوم عليه بحكم ثبوتى يجب أن يكون ثابتاً ، لأن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته فى نفسه ، ومعلوم أن هذه الأشياء المحكوم عليها لا وجود لها فى الخارج ، فيجب أن تكون موجودة فى الأذهان .

الثانى الكلى مفهوم ، وكل مفهوم ثابت ، ضرورة^(١) تتميز عند العقل ، فالكل ثابت ، ومعلوم أن ثبوته ليس فى الخارج لأن ما فى الخارج مشخص فيكون فى للذهن . الثالث أن من القضايا موجبة حقيقية وهى تستلزم وجود الموضوع^(٢) وليس فى الخارج ، لأنه قد لا يوجد فى الخارج أصلاً كقولنا : كل عنقاء طائر أى كل ما لو وجد كان عنقاء فهو إذا وجد يكون طائراً ، وقد يوجد فى الخارج بعض الأفراد ولكن الأحكام لا تنحصر فى الأفراد الخارجية ، كقولنا كل إنسان ناطق . أى كل ما لو وجد كان إنساناً فهو بحيث إذا وجد كان ناطقاً ، وحيث أنها تستدعى وجود للوضوع ولا وجود له فى الخارج فهو موجود ذهنياً .

وجملة ما أفادته هذه الأدلة أنه لابد فى الحكم الإيجابى من وجود الموضوع ، وحيث لا وجود له خارجاً فهو موجود ذهنياً ، وقد يقال إن دعوى لزوم وجود الموضوع فيما إذا كان الحكم إيجابياً غير مسلمة ، بل اللازم أن يكون الموضوع قد تميز عند العقل عما سواه ، وتتميز عند العقل لا يوجب وجود المعانى فى اللمن ، لأن التميز غير^(٣) المعانى .

والجواب أنه لا بد فى فهم الشيء وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعنى المتعلق ، سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل كما يقول الحكماء ، أو كان عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول ، كما يقول المتكلمون ، والتعلق بين العاقل والعلم الصرف محال بالضرورة ، فلا بد للمعقول

(١) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٢ ص ١٧٨ وشرح للقاصد للسيد ج ١ ص ١٤٨ .

(٢) شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٢ ص ١٧٩ وشرح للقاصد للسيد ج ١ ص ١٤٨ .

(٣) يدرك أن العبارة تعنى قديرة : أن التميز لى العقل غير وجود المعانى .

من ثبوت في الجملة ، ولما امتنع ثبوت الكليات وسائر المعلومات في الخارج تعين كونه في الذهن^(١) وهو المطلوب .

أدلة جمهور المتكلمين

استند جمهور المتكلمين في منعهم تحقق الوجود الذهني إلى ثلاثة أدلة :

الأول لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في الذهن ، للزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حاراً بارداً^(٢) وهو محال ، لأنه يؤدي إلى اجتماع الضدين ، واتصاف الذهن بالحرارة والبرودة التي هي من خواص الأجسام ، فما أدى إليه وهو حصول المتصور في الذهن محال .

والثاني لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في الذهن للزم من تصور السموات حصولها في الدهس مع عظمها ، وهو باطل ضرورة .

الثالث لو وجد في الذهن ما لا تحقق له في الخارج كالجمع بين الضدين لوجد في الخارج^(٣) لكن وجوده في الخارج باطل ضرورة ، فما أدى إليه وهو أنه موجود ذهنياً باطل ، وبيان لزوم وجوده في الخارج أنه حيث وجد في الذهن ، والذهن موجود في الخارج ، فيكون موجوداً في الخارج ، ضرورة أن الموجود في الموجود في شيء موجود في ذلك الشيء ، كالماء الموضوع في الكوز الكائن في البيت ، فإن وجوده في الكوز الكائن في البيت يستلزم وجوده في البيت ، فكذلك وجود المعلوم في الذهن ، والذهن موجود في الخارج يلزمه وجود المعلوم كشريك الباري في الخارج ، وهو محال فالمدعى إليه وهو الوجود الذهني محال .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ح ١ ص ١٤٨ .

(٢) شرح المقاصد للسعد الطمعة السابقة ح ١ ص ١٤٩ وما بعدها .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد ح ١ ص ١٥٠ قطعة السابعة وراجع شرح الوافي ح ٢ ص

١٨١ وما بعدها .

والجواب أن مبنى هذه الأدلة ، على عدم التفرقة بين الوجود الخارجى الذى به
المهية العينية ، والوجود الذهنى الذى به الصورة الذهنية ، فرتب على الوجود
الذهنى لوازم الوجود الخارجى ، وهذا غير ^(١) صحيح . فإن المتصف بالحرارة أو
البرودة هو ما تقوم به هيئة الحرارة ، أو هيئة البرودة ، لا الصورة ، والتضاد إنما هو
بين الهيئتين لا بين الصورتين . والحاصل فى الذهن الصورة لا المهية ، ويقام
الصورتين بالذهن لا استحالة فيه .

وأما مسألة ^(٢) : وان فالحال هو حصول هيئات السموات فى الذهن ، بأن
تكون أجرامها المرئية الخارجية بأنفسها موجودة فى الذهن ، أما صورها الكلية فلا
استحالة فى وجودها ذهنياً .

وأما مسألة لزوم وجود المعلوم فى الخارج غايماً تتحقق إذا كان الوجودان
خارجيين ويكون الوجودان هويتين . كوجود الماء فى الكوز ، والكوز فى البيت ،
بمختلف وجود المعلوم فى الذهن الموجود فى الخارج ، فإن الحاصل فى الذهن من
المعلوم صورة والوجود غير متأصل .

وبالجملة فالوجود فى الذهن الماهية الكلية ، والموجود فى الخارج المهية ، أى
الماهية الشخصية ، وماهية الشيء مخالفة لهويته فى كثير من اللوازم ، فإن الماهية
كلية ، وبمجردة من العوارض ، والشخصيات ، والمهية ليست كذلك والماهية
ليست مصدرًا للآثار ، والمهية مصدر ^(٣) المطابقة بينهما باعتبار أن الماهية لو
وجدت فى الخارج كانت تلك المهية ، والمهية إذا جردت عن العوارض كانت تلك
الماهية .

(١) راجع شرح المفيد ، للسيد الشريف ج ٢ ص ١٨١ وشرح المقاصد للسعد ج ١ ص
١٥٠ طبعة السابقة .

(٢) عبارة نفا شعر . والصور والماهية ليست مصدرًا للآثار ، والمهية مصدر لما ، ومسمى
الطائفة بينهما ... الخ راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٥٥ .

المبحث الرابع

المذاهب في أن الوجود يرادف الثبوت وأن العدم يرادف النفي وفي الحال

اختلف علماء الكلام في أن المعدم هل هو شيء وثابت ؟ ولأنه هل بين الموجود والمعدم واسطة ؟ .

ذهب جمهور المتكلمين والحكماء إلى أن الوجود والثبوت مترادفان فمعناها واحد ، وهو التقرر في الخارج ، وإلى أن الوجود والشيئية متساويان ، فمفهوم الوجود وهو التقرر في الخارج ، ومفهوم الشيئية تميز الشيء في الخارج عما عداه ، فيكون الماصدق (١) واحداً . وإلى أن العدم والنفي مترادفان ، فمعناها واحد ، وهو عدم التقرر في الخارج وحيث قد اتحد معنى الوجود والثبوت واتحد معنى العدم والنفي ، ولا واسطة بين الثبوت والنفي ، لزم أنه لا واسطة بين الوجود والعدم ضرورة ، لمساواتهما لما لا واسطة بينهما ، وحيث ساوى الوجود الشيئية ، والعدم لا يصدق على الوجود ، فلا يصدق على الشيئية . وعلى هذا البيان قال أصحاب هذا المذهب في تقسيم المعلوم .

المعلوم إما أن يكون له تحقق في الخارج وإما أن لا يكون له تحقق في الخارج ، فالأول هو الموجود والثابت والشيء . والثاني هو المعدم والنفي واللاشيء ، فيكون حاصل هذا المذهب نفي الواسطة بين الموجود والمعدم ، وأن المعدم لا يقال له شيء .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ح ١ ص ١٥٢ الطبعة السابقة
وهناك فرق بين الأمرين المترادفين والتساويين فالترادفان هما اللغويان اغتناماً لفظياً ومعهما واحد ، مثل إنسان وبشر ، وأسد وعصفر ، أما للتساويان فلفظان معهما مختلف ، وفرداها واحدة ، مثل إنسان واطلق فإن معهما مختلف والماصدق واحد

وقال القاضي أبو بكر الباقلي وأبو هاشم المحرلي إن^(١) الوجود لا يرادف الثبوت بل الثبوت أعم ، فشمّل ما كان تحقّقه في الخارج باعتبار ذاته ، وما كان تحقّقه باعتبار غيره ، والوجود خاص بما كان تحقّقه باعتبار ذاته ، وأما المعلوم فلم يخالفوا أصحاب القول الأوّل في أنه لا يقال له شيء ، وعلى هذا البيان أثبتوا واسطة بين الموجود والمعلوم ، وقالوا في تقسيم المعلوم :

المعلوم إما لا يثبت له أصلاً وهو المعلوم ، الشامل للممتنع كشرىك الباري ، والممكن النفي ، وإما له ثبوت ، وفي هذه الحالة إن كان ثبوته وتحقّقه في الخارج باعتبار ذاته ، لا تبعاً لغيره ، كذات الإنسان فهو الموجود ، وإن كان ثبوته باعتبار غيره فهو الحال ، كالعالمية التي اقتضاها العلم — وهذا الفريق عرف الحال بأنه صفة لموجود لا موجودة^(٢) ولا معدومة ، فيكون الخلاف بين هذا الفريق والذي قبله قاصراً على إثبات الوسطة : ومبناه أن الثبوت أعم من الوجود . وقال جمهور المعتزلة إن المعلوم إن كان ممكناً يقال له شيء ، وإن كان ممتنعاً كشرىك الباري لا يقال له شيء ، ولا واسطة بين الموجود والمعلوم . وعلى ذلك قالوا في تقسيم المعلوم :

المعلوم إن كان له حقيقة يصح أن يشار إليها لصحة اتصافها بالوجود سواء وجدت أم لا فهو الثابت ، وإن لم يكن له حقيقة يصح أن يشار إليها فهو النفي ، وعلى هذا يكون الثابت شاملاً للموجود في الخارج والممكن المعلوم فيكون أعم من الموجود .

والموجود أنحص منه ، ويكون النفي أنحص من المعلوم ، لأنه خاص بالممتنع والمعلوم شامل للثبوت والممكن الذي لم يوجد ، فيكون الخلاف بين هذا الفريق والفريق الأوّل في كون المعلوم شيئاً وبينه وبين الثاني في هذا وفي نفي الوسطة .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٥٢ .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٥٢ وما بعدها وراجع شرح الطوالع للقاضي البهاري ص ٩٩ .

وقال بعض المحترزة إن بين الوجود والمعدم واسطة وهى الحال ، والمعدم الممكن يصدق عليه أنه شيء ، وبناء على ذلك يقول فى تقسيم المعلوم :

المعلوم إن لم^(١) يتحقق فى نفسه بأن لا تكون له حقيقة يصح أن يشار إليها لعدم صحة وجودها فهو المنفى ، كشريك البارى ، وإن تحقق بأن كان له حقيقة يصح أن يشار إليها لصحة وجودها ، فإن كان له ثبوت فى الخارج بالاستقلال فهو الموجود ، كذلك الإنسان ، وإن كان له ثبوت فى الخارج بالثبوتية فهو الحال ، كالعالمية ، وإن لم يكن له كون وتحقق فى الخارج فمعدم مثل الممكن والمعدم .

وجملة القول فى هذا المطلب أن المذاهب أربعة :

الأول : نفى الواسطة ونفى شيئية المعدم الممكن .

والثانى : إثبات الواسطة ونفى شيئية المعدم الممكن .

والثالث : إثبات شيئية المعدم الممكن ، ونفى الواسطة .

الرابع : إثبات الواسطة ، وشيئية المعدم الممكن ، فيكون عل النزاع بين المتكلمين فى هذه المسألة فى أمرين :

الأول شيئية المعدم الممكن والثانى الواسطة بين الوجود والعدم .

وأرجح المذاهب الأول ، وحاصله ، نفى شيئية المعدم^(٢) ونفى الواسطة ، فإنه لا يعقل ولا يفهم من الثبوت إلا الوجود ، ولا معنى لقولنا ثبت الشيء إلا أنه وجد ، ولا يعقل من العدم إلا نفى الوجود .

(١) راجع شرح المقاصد ج ١ ص ١٥٢ وما بعدها .

(٢) شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٥٢ .

وقد علمت أن الوجود مساو للشيئية^(١) ، والعدم لا يصدق على الوجود ، فلا يصدق على الشيئية .

ومن قال خلاف هذا فقد ادعى أمراً مصادماً للبديهة غير معقول ، ولذلك كان نفى شيئية المعلوم الممكن ، ونفى الواسطة من البديهييات التى لا يفهم عليها دليل .

أدلة القائلين بشيئية المعلوم الممكن

استدل الفريق القائل بشيئية المعلوم الممكن بعدة أدلة أذكر منها دليلين :
الأول المعلوم الممكن متميز وكل متميز ثابت^(٢) ، النتيجة المعلوم الممكن ثابت . ونظراً لأن كلا من المقدمتين نظرى أفهم على كل منهما دليل — فدليل الصغرى أن المعلوم الممكن معلوم ، فإن طلوع الشمس غدا معلوم الآن ، وهو معلوم ، وكل معلوم متميز ، فإن كل إنسان يميز بين الحركة التى يقدر عليها وبين الحركة التى لا يقدر عليها ، ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ، ومن مغربها .
وأما دليل الكبرى فهو أن التميز للشيء إنما يتحقق بالإشارة العقلية المختصة به ، بأن يوجد في العقل مثلاً أن هذا شيء ، وذلك شيء آخر .

والإشارة العقلية إلى المنفى الصرف الذى لا يشوبه شيء من الثبوت محال ، فالإشارة إلى خصوص الشيء ، تقتضى ثبوته ، فالمعلوم الممكن^(٣) ثابت .

ويدلج ذلك الدليل بالتقصص التفصيلى الذى هو منع مقدمة معينة بأنه إن

- (١) ذلك أن كل موجود شيء ، ومن هنا صح إطلاق لفظ (شيء) على فاعل تعالى في قوله جل شأنه : ﴿ قل أي شيء أكبر شهادة قل لله شهيد بيني وبينكم ﴾ سورة الأنعام / ١٩ .
- (٢) القضية الكبرى سقطت من الأصل ، وأخضعها الحق . راجع شرح المقاصد ج ١ ص ١٦٢ وشرح الطولون للمضاوى ص ٩٨ .
- (٣) حيث إنه يمكن الإشارة إليه بالمثل ، فقول مثلاً : سأقبل غداً وكذا وهو معلوم .

أريد بالتمييز الواقع محمولاً في الصغرى التمييز في الذهن ، فالصغرى مسلمة ، والكبرى ممنوعة ، فإنه لا يلزم من كون الشيء متميزاً في الذهن أن يكون ثابتاً في الخارج ، وإلا لزم كون المتنوعات كشريك الباري ، والجمع بين الضدين ، وكون المركبات الخيالية ، كبحر من زئبق ، وجبل من ياقوت ، ثابتة في الخارج ، فميزها في الذهن ، وإن أريد التمييز في الخارج^(١١) فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة ، فإن كون المعلوم الممكن معلوماً لا يقتضي تميزه في الخارج ، والقول بأن الإشارة إلى المنفى الصرف محال ، غير مسلم ، لأنه لا معنى للإشارة العقلية إلا إدراك هذا ، وأنه ليس ذلك ، وهذا يتحقق في كل مدرك حتى في المنفى الصرف .

الدليل الثاني المعلوم الذي ليس بمحال ممكن ، وكل ممكن^(١٢) ثابت ، النتيجة المعلوم الذي ليس بمحال ثابت ، والصغرى مسلمة ، أما الكبرى فدليلها أن الممكن هو المتصف بالإمكان ، والإمكان صفة ثبوتية ، فوجب أن يكون المتصف به ثبوتياً ، وهو المعلوم الممكن ، ويدفع هذا الدليل بأننا لا نسلم^(١٣) أن الإمكان أمر ثبوتي ، بل هو أمر عقلي ، فيستدعي أن يكون موصوفه وهو الممكن ثابتاً في الذهن ولا يستلزم ثبوته في الخارج .

ولكننا نقول له إن الخلاف القائم بين علماء الكلام ، والأدلة التي ذكرت
للفريق المخت ، والرد الذي ذكره النافى (١) ، إنما هو في شبيعة المعلوم ، بمعنى
ثبوته وتقرره في الخارج ، أما كون المعلوم يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة أولاً ،
فبحث لفردى محض ، لا يتخبط في سلك هذا الفن ، لأن التكلم فيه (٢) إنما هو
على المعاني ما هي ، لا على الألفاظ على ماذا تطلق .

وقد وقع اختلاف في إطلاق لفظ الشيء نظراً إلى الاستعمالات ، فقال أهل
السنة هو اسم للموجود حقيقة ، لشيوع استعماله فيه ، وإطلاقه على المعلوم
بجاز . وقال كثير من المعتزلة : إن الشيء اسم للمعلوم واجباً أو جائزاً أو
مستحيلاً ، وهذا لا ينافي اتفاقهم معنا على نفى شبيعة المستحيل ، لأنها هي
الثبوت في الخارج . وقال بعض المعتزلة الشيء اسم لما ليس بمستحيل موجوداً
كان أو معلوماً ، وقال أبو العباس الناشئ إنه اسم للقديم ، وقالت الجهمية إنه
اسم للحادث ، وقال هشام بن الحكم هو اسم للجسم ، ولكن هذه الأقوال
الثلاثة الأخيرة بعيدة جداً ، من جهة أن أهل اللغة لا يسمونها ، فالجدير بالنظر
لقول بأنه اسم للموجود حقيقة ، أو اسم للمعلوم ، أو اسم لما ليس بمستحيل .
ولما كانت علامة الحقيقة هي كثرة الاستعمال والتبادر إلى الذهن بدون
احتياج إلى قرينة ، كان الوجه مع من قال إن الشيء اسم للموجود حقيقة ، لأن
كلا من كثرة الاستعمال والتبادر إلى الذهن قد توفر فيه ، وهذا لا يمنع من أنه
يستعمل في المعلوم بجازاً .

أدلة القائلين بثبوت الحال

قال القاضي أبو بكر من أهل السنة وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة بثبوت
واسطة بين الوجود والمعلوم ، نسمى الحال ، وعرفوها : بأنها صفة قائمة بوجود

(١) في الأصل الحال وهو صواب ما كتبه ، بليل المقابلة بين المخت والنافى .
(٢) أي هيكل وبحث فيه أي في علم الكلام وإنما هو في معاني الألفاظ وليس في الألفاظ ما بها
من ساحت علوم الفقه . فإن الوجود والمعلوم لفظان لما سئل ونحن بحث فيها

غير موجودة وغير^(١) معدومة ، ومثلوا لها بالوجود والعالية ولونية السواد ، وقسموها إلى حال معلقة بصفة موجودة^(٢) في الذات ، كالعالية المعلقة بالعلم ، القائم بالذات ، والحال معلقة بالذات ، كالوجود ، بناء على أنه حال ، وجوهرية الجواهر ، ولونية السواد ، فإن الوجود وما عطف عليه ليس معلقاً بصفة زائدة على الذات ، بل بالذات الموجودة ، وذات الجوهر ، وحقيقة السواد .

والنافون للحال يجعلون ما اختضته الصفة ، كالعالية ، أو الحقيقة كاللونية أمراً اعتبارياً لا ثبت له .

استدل الفريق القائل بالواسطة بعدة أدلة أذكر منها دليلين :

الأول لو كان الوجود موجوداً للزم التسلسل ، ولو كان معدوماً للزم اتصافه بمتانیه .

وكل من التسلسل والاتصاف بالمتانى باطل ، فما أدى إليه وهو كون الوجود موجوداً أو معدوماً باطل ، ثبت أنه ليس بموجود ، ثبت الواسطة وهى الحال . أما لزوم التسلسل على فرض كون الوجود موجوداً فلأنه حيث^(٣) اتصف بالوجود ، والوصف غير الموصوف ، فوجود الوجود غيره ، ولما كان الوجود الذى وقع وصفاً ممثلاً للوجود الذى وقع موصوفاً فى أن كلا منهما موجود ، وما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر ، وقد ثبت للوجود الأول الاتصاف بالوجود فيثبت للوجود الثانى كذلك الاتصاف بالوجود ، وهكذا فى الثالث والرابع إلى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل وهو محال .

وأما لزوم الاتصاف المتانى على فرض اتصافه بالعدم ، فلأنه معلوم ، ضرورة أن عدم متان للوجود ، وحيث كان عدم متاناً للوجود ، والشيء لا يتصف بمتانیه ، فلا يصح أن يكون الوجود معدوماً .

(١) راجع شرح المقاصد ج ١ ص ١٥٢ وشرح الطوايع للقاصى السعوى ص ٩٩ .

(٢) راجع شرح الموقف للسيد الشرف ج ٣ ص ١٠ وما بعدها الطلعة السابعة

(٣) راجع شرح الطوايع للقاصى السعوى ص ١٠٠ وراجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٦٧ الطلعة السابعة . وراجع شرح المقاصد للسيد الشرف ج ٣ ص ٣ وما بعدها

وإذا ثبت أن الوجود ليس بوجود ، ولا معدوم ، للمحذورات التي سمعنا .
وهو وصف للذات الموجودة فقد صدق عليه أنه صفة غير موجودة ، ولا
معلومة ، قائمة بوجود ، فيكون حالاً ، وهو المطلوب .

يهدف هذا بأن لنا أن نختار أنه موجود ، ولا يلزم التسلسل لأن وجود الوجود
عنه .^(١)

فإن المعروف أن الوصف إذا لحق غيره يكون زائداً عليه ، كالحق الوجود .
للذات أو للقدرة .

لكن إذا ثبت لنفسه ، فلا يكون زائداً ، ولذلك قالوا إن قدم القدم ليس زائداً
على القدم ، وإمكان الإمكان ليس زائداً على الإمكان ، ومن هذا القبيل وجود
الوجود .

ولنا أن نختار كونه الوجود معدوماً ، ونمتنع لزوم اتصاف الشيء بمتنافيه ، لأن
متناي الوجود هو العدم ، لا المعدوم ، كما أن متناي الموجود المعدوم لا العدم ،
وحيث المعدوم لا يتناقى الوجود ، ويكون معنى قولنا : الوجود معدوم أى أنه ذو
عدم ، أى أنه انعدم عنه وجود آخر زائد عليه .

وهذا الاتصاف بهذا المعنى صحيح لا غبار عليه ، وقال سعد الدين^(٢) في
شرح المقاصد والأقرب أن يقال في الجواب إن أريد الوجود المطلق فهو معدوم ،
لأنه لا تحقق له في الخارج كما هو الشأن في المطلق .

وأن أريد الوجود الخاص كوجود الواجب ، ووجود الإنسان ، فموجود ،
ووجوده زائد عليه علوض له ، وهو المطلق ، وليس للمطلق وجود حتى يتسلسل
وعلى كل فقد بطل الدليل .

(١) هذا الجواب للإمام الفخر الرازي وأجمع شرح المقاصد ج ١ ص ١٦٧ .

(٢) الاسم المذكور ناقص في الأصل صححه المحقق وأجمع شرح المقاصد ج ١ الصفحة السابقة .

الدليل الثاني

الكل ليس بموجود ولا معدوم ، وكل ما كان كذلك فهو^(١) واسطة ، النتيجة الكل واسطة .

هذا الدليل تركيب من مقدمتين كبيرهما ضرورية ، والصغرى نظرية فدلها أن الكل كمفهوم الإنسان لو كان موجوداً في الخارج لكان مشخصاً ، ضرورة أن كل موجود في الخارج مشخص ، وكون الكل مشخصاً باطل ، ضرورة ، فبطل كونه موجوداً في الخارج . ولو كان معدوماً لما كان جزءاً للموجود في الخارج من أفراد ، لأن الموجود لا يتقوم بالمعدوم ، لكنه جزء ، فبطل كونه معدوماً ، وإذا بطل كون الكل موجوداً أو معدوماً للمحذورات التي سمعتها ثبت أنه واسطة ، وهو المطلوب .

وبحسب باختيار أن الكل معدوم ، ولا يلزم كون المعدوم جزءاً للموجود في الخارج ، إلا إذا كان الموجود في الخارج مركباً من الكل ، والمشخصات التي صار بها الموجود في الخارج شخصاً ، ولا تركيب في الخارج من الكل ومن الشخصات ، إذ ليس في الخارج في زيد مثلاً ، شيء يشار إليه خارجاً ، هو إنسان وهو الكل ، وشيء آخر بخلاف ذلك الإنسان هو خصوصية زيد ، بل الموجود في الخارج أمر واحد ، هو الشخص ، اعتبر فيه العقل إنسانية ومشخصات ، فالتركيب إنما هو في الذهن ، وهذا لا يلزمه إلا أن الكل موجود في الذهن ، فلا يضر كونه معدوماً في الخارج ، حيث إن التركيب في الذهن ، وهو^(٢) موجود ذهنياً .

(١) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ١٦٧ قطعة السابقة .

(٢) أي الكل موجود ذهنياً لا خارجياً .

المبحث الخامس

« في تمايز الأعدام في العقل »

الموجودات الخارجية مثل زيد ، ونخلة ، وقفاحة ، متمايزة في الخارج بلا شبهة ، والموجودات على القول بنهادتها على المعانيات بقطع النظر عن وجودها وعدمها متمايزة^(١) قطعاً ، لأنها لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات موجودة بوجود واحد ، وهذا باطل بالضرورة ، وأما بالنظر إلى الخارج ، فتمايزها فرع وجودها فيه^(٢) ، لأن اتصافها بالتمايز في^(٣) الخارج بدون وجودها في الخارج محال . وحيد تكون الموجودات متمايزة في الخارج إذا كانت موجودة فيه قطعاً ، أما تمايزها ذهنياً حال كونها معدومة في الخارج فإنه يضرع على تمايز المعلومات ، ويكون من محل الخلاف .

أما المعلومات والأعدام فلا تمايز لما عارضا ، بحيث يكون لكل معلوم ، أو عدم ، هوية تخالف هوية الآخر ، وهذا أمر ضروري ، لا نزاع^(٤) فيه .

إذا علمت ذلك فاعلم أن علماء الكلام إنما اختلفوا في تمايز الأعدام والمعلومات عقلاً ، فقال بعضهم إنها متمايزة عقلاً ، وحيد تكون متعددة ، لأن التمايز يستلزمه ، وقال بعضهم إنها غير متمايزة عقلاً فلا تكون متعددة .

استند القائل بتمايز الأعدام عقلاً إلى عدة أمثلة ذكرها لتكون بمناسبة^(٥) أصل لكل ما يماثلها ، فإنه لا قائل بالفصل بين عدم وعدم ، فالقائل بالتمايز في الأعدام عظم في جميعها ، والقائل بعدم التمايز ، حكم به في جميع الأعدام ، فلا تقصير في الاستدلال على بعض الأمثلة لا يضر .

(١) راجع شرح التلخيص للسيد الشريف ج ٢ ص ١٨٤ .

(٢) يفرع وجودها في الخارج .

(٣) لفظ (في) ليس في الأصل ، زائدة المحقق ليعظم المصير والكلام .

(٤) لأنها أمور معدومة فكيف تمايز ؟

(٥) للتكرار في الأصل فيه عطفاً على ما سبق والاصواب لتكون بمثابة أصل لكل ما يماثلها .

من تلك الأشلة قولهم : عدم الشرط يقتضى عدم المشروط ، كعدم الحياة فإنه يقتضى عدم صحة الانصاف بالإزادة ، وقولهم عدم الضد فى محل يصح وجود الضد الآخر ، كعدم البياض فإنه يصح وجود^(١) ضد من أضداده كالسواد أو الحمرة ، وعدم غير الشرط^(٢) لا يقتضى عدم المشروط ، وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد الآخر فهذا الاختلاف فى مقتضيات والأحكام من كون بعض الأعدام ملزوماً لآخر ، كعدم الشرط فإنه ملزوم لعدم المشروط ، وعدم البياض فإنه ملزوم لوجود ضد^(٣) من أضداده ، بخلاف عدم غير الشرط فإنه ليس ملزوماً لعدم المشروط ، وعدم غير الضد فإنه ليس ملزوماً لوجود الضد البياض مثلاً وهذا دليل على تمايز بين الأعدام ، ولو لم يكن هناك تمايز لما اختلفت المقتضيات .

واستد القائل بعدم تمايز الأعدام عقلاً إلى قياس تركيبه هكذا : الأعدام غير موجودة أصلاً ، وكل ما هو متميز موجود فى الجملة .^(٤)

النتيجة الأعدام غير متميزة ، أما الصغرى فهى ظاهرة ، لأن العدم يتناقض الثبوت ، ولما الكبرى فدليلها أن المتميز منتصف بصفة ثبوتية هى التميز ، وكل منتصف بصفة ثبوتية يجب أن يكون موجوداً فى الجملة ، إذا سلم كل من المقدمتين سلمت النتيجة القائلة بالأعدام ليست متميزة .

والحق فى هذه المسألة أنها من ثمرات الخلاف فى الوجود الذهنى ، فمن أثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الأعدام عند تصورهما لثبوتها ذهنياً ، ومن نفى الوجود الذهنى حكم بعدم تمايز الأعدام لعدم ثبوتها ذهنياً .

(١) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١٨٥ .

(٢) مثلاً طوبى الإنسان ليس شرطاً للصلاة ، فعدمه لا يؤدى إلى عدم الصلاة (المشروط) بل يجب الصلاة على البالغ طويلاً كان أو قصيراً .

(٣) فإذا عدم البياض فى جسم مثلاً صح وجود ضد من أضداده فى الجسم مثل السواد أو الحمرة وهكذا .

(٤) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١٨٧ .

المبحث السادس

« الوجود والعدم يقع محمولاً ورابطة وما يتعلق بذلك »

كل من الوجود والعدم قد يشتق منهما ما يقع محمولاً ، سواء أكان اسماً أم فعلاً ، فيقال الإنسان موجود ، وزيد وجد ، ويقال العنقاء معدومة ، وبكر عدم ، وقد يشتق منهما ما يقع رابطة بين الموضوع^(١) والمحمول .

والرابطة هي اللفظ يدل على أن الحكم ثبوتى أو سلبى ، فيقال الإنسان يوجد كاتباً أو موجود كاتباً ، ومعنى هذا الحكم ثبوت الكتابة للإنسان ، ويقال الإنسان يعدم شاعراً أو معدوم شاعراً ، ومعنى هذا الحكم سلب الشعر عن الإنسان ، ومن هذا يعلم أن الحمل قد يكون إيجاباً ، وقد يكون سلباً ، والإيجاب هو الحكم بثبوت المحمول للموضوع ، والسلب هو الحكم بالانتفاء^(٢) .

ولما كان حمل شيء على شيء آخر في الإيجاب لا يصح ، ولا يفيد الفائدة المقصودة من الحمل ، إلا إذا تحقق أمران بحيث لو انتفى انتفت صحة الحمل ، والفائدة ، ولو انتفى واحد منهما انتفت الصحة أو الفائدة ، قالوا لابد في حمل الإيجاب من أن يكون ما صدق الموضوع^(٣) والمحمول واحداً ، بمعنى أن يكون ما يصدق عليه عنوان الموضوع خارجاً أو ذهنياً ، يصدق عليه مفهوم المحمول

(١) للموضوع في عرف اللطافة والتكلمين هو الحكم عليه ، والمحمول هو الحكم به . والرابطة هي الرابطة التي تربط المحمول بالموضوع . ففى المثال : الإنسان يوجد كاتباً أو موجود كاتباً ، لفظ يوجد ، وموجود ربط المحمول (كاتباً) بالموضوع (إنسان) ومثلاً : الإنسان يعدم شاعراً أو معدوم شاعراً ، لفظ يعدم ومعدوم رابطة ، و ربطت المحمول بالموضوع .

(٢) أى انتفاء المحمول عن الموضوع وسلبه عنه .

(٣) لكل من الموضوع والمحمول مفهوم وما صدق ، فالمفهوم هو المعنى الذى وضعه العلماء للفظ ، والصدق هم الأكراد الذين يصدق عليهم هذا المفهوم ، فإذا قلت مثلاً : الإنسان حيوان لحنى هذه القضية أن كل ما يصدق عليه معنى (إنسان) من محمد وخالد وبكر ... الخ يصدق عليه معنى (حيوان) ، سواء كان المحمول مساوياً للموضوع مثل الإنسان ناطق ، وفقرى ضليل ، أو كان المحمول أهم كمثل : الإنسان حيوان ، أو الفرس جسم .

سواء كان مساوياً أو أعم ، وإنما اشترطوا أن يكون المصدق واحداً لأنه لو اختلف بأن ثباتها ، أو كان أخص ، لما صح الحمل ضرورة ، فإنه لا يصح الإنسان فرس^(١) ولا بد أيضاً من أن يكون مفهوم الموضوع مغايراً لمفهوم المحمول لأجل أن تتحقق فائدة الحمل ، فإذا قلت الإنسان حيوان ، أو العنقاء معدومة ، فمفهوم الموضوع في كلتا القضيتين مخالف ومغاير لمفهوم محمولها . فإن مفهوم الإنسان : الحيوان الناطق ، ومفهوم الحيوان : الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة ، كما أن مفهوم العنقاء : هو ذلك الطائر الذهني الخاص ، ومفهوم معدوم ذات ثبت لها العدم ، ولو كان المفهوم متحداً والمصدق واحداً لكان حمل حيوان على إنسان ، وحمل معدوم على العنقاء ، مثل قولك الماء ماء ، والأرض أرض . وهذا في خصوص الحمل الإيجابي ، أما الحمل الشامل لكل من الإيجابي والسلبي فالقرار في صحة الحكم وصدقه على المطابقة لما في نفس الأمر ، لا لما في الأعيان ، ولا لما في الأذهان .

وبين ذلك أن المطابقة لما في الأعيان تستلزم أن يكون الحكم المستفاد من القضية متعلقاً بطرفين لهما وجود خارجي ، كالحكم بأن هذا الإنسان أبيض ، وإنما لم يمولوا في صدق الحكم على تلك المطابقة ، لأنه قد لا يوجد الطرفان في الخارج ، فلو كانت تلك المطابقة هي المحتبة في صدق الحكم لما شمل الصدق الحكم بين الأمور الذهنية ، مثل قولنا : الإمكان اعتباري ، والجمع بين التقيضين محال .

والمطابقة لما في الأذهان تقتضي أن يكون الحكم المستفاد من القضية مطابقاً ما ارتسم في الذهن .

ولم يمولوا أيضاً في صدق الحكم على تلك المطابقة ، لأن الذهن قد ترسم فيه الكواذب .

(١) لأن لفرد الإنسان ثابته أفراد فرس ، فلا يصح الحمل .

مثل ارتسام ثبوت قُلْعِ العالم في ذهن الفلاسفة . وبالجملية فالمطابقة لما في
الأعيان لم تعتبر في صدق الحكم لعدم شمولها للأهمور الذهنية ، والمطابقة لما في
الأذهان لم تعتبر كذلك في صدق الحكم ، لأنّ الذهن قد ترتسم فيه الكواذب كما
سمعت .

لهذا وجب أن يكون المعول عليه في صحة الحمل وصدقه المطابقة لما في نفس
الأمر ، أو الواقع ، أو الخارج ، أي خارج ذات المدرك والخبر .

وتوضيح ذلك أنك إذا قلت : الكل أعظم من الجزء ، والجمع بين التقيضين
محال . أو الإنسان ممكن ، فإن العقل يحدد نسبة في كل قضية من هذه الفضاءات
اتقتضت الضرورة ، أو البرهان ، فهذه النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة ، أو
نتيجة البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك أو الختم
هي المراد بالواقع ، وما في نفس الأمر ، وبالخارج ، فصحتها أو صدقها بمعنى أنها
الواقع ونفس الأمر ، وصحة النسبة للمعقولة أو الملفوظة ، بمعنى أنها مطابقة لتلك
النسبة الواقعة ، أي أنها على وفقها في الإيجاب والسلب ، وعلى ذلك يكون معنى
قولهم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الخارجية مطابقة النسبة المفهومة من الكلام
لنسبة التي اقتضت الضرورة ، أو البرهان ، والتغاير بينهما بالحجية .

الماهية وأقسامها

الكلام على هذا المبحث ينحصر في ثلاثة مواضع :

الأول في تعريف الماهية وما يتعلق به .

الثاني في تقسيمها وما يتعلق به^(١) .

الثالث في كونها بمجولة أو لا ، وما يتعلق به .

المبحث الأول

التعريف وما يتعلق به

الماهية هي المعنى الذى يقع جوابا (بواسطة دالة) عن السؤال^(٢) بما هو . فإذا قيل الإنسان ما هو ؟ يجاب عنه بحيزان ناطق ، فمدلول لفظ حيوان ناطق هو ماهية الإنسان .

هذه الماهية لها جهات متعددة ، وبواسطة تعدد هذه الجهات تعدد أسمائها ، فإذا لوحظت باعتبار أنها مما تتحقق وتثبت^(٣) من غير أن تلاحظ في أشخاصها سميت فائتاً ، وحقيقة ، لتحققها في ذات أفرادها مثل ماهية الإنسان .

وإذا لوحظت مع التشخيص سميت هوية ، أما إذا لم يكن لها تحقق كماهية العنقاء^(٤) فإنها تسمى ماهية فحسب ، ثم إن الماهية وإن كانت واحدة في نفسها لا تعدد فيها ، لكنها تعرض لها أمور مغايرة لها ، ضرورة تغاير العارض والمعرض كثيراً ما تتقابل وتتألف ، فتقابل الماهية بالتضاد والتنافي ، بحسب تقابل الأعراض وتعدد^(٥) بذلك

(١) (٢) مراجع شرح الطوالع للقاضى البضاوى ص ١٠٢ وشرح المقاصد للسعد ص ١ ص ١٨٦ .

(٢) بمعنى أنها تتحقق . وثبت في الخارج كما مثل لذلك ماهية الإنسان والإنسان ثابت في الخارج بواسطة أفرادها .

(٣) ذلك أن العنقاء لم تتحقق في الخارج ، بل فرضها العلماء فرضاً ، على أنها طائر لم يوجد ولكنه يمكن وجوده .

(٤) الصواب وتعدد بهذا الاعتبار بدليل المقابلة .

الأخبار ، ولا تنال بين هذا التعدد وكونها واحدة في نفسها ، لأنها واحدة باعتبار ذاتها
متعددة باعتبار الجهة والمعارض ، ونعتمد تقابل : مثلاً الإنسان الأبيض يقابل الإنسان
الأسود ، والإنسان الواحد يقابل الإنسان الكثير ، والجسم المتحرك يقابل الجسم
السكن ... وهكذا : ومع هذا فهي متحدة المفهوم بحيث تطابق به جميع المحصر
المحصلة ، في الجهات للتخالف بالشخص والمعارض ، فلم بهذا أن معنى اتحادها مطابقتها
لتلك المحصر ، لا أن تلك المحصر شيء واحد لأن الشخص في عددها الخارج .
كما أنها تقابل وتختلف أسماؤها إذا أخذت بشرط شيء ، أو بشرط لا شيء ، أولاً بشرط
شيء .

فإنها باعتبار الأول^(١) تسمى ماهية مخلوطة وماهية بشرط ، لأنها أخذت مع خلط
شيء معها زائد عليها ، كماهية الإنسان ، تؤخذ مخلوطة بالمشخصات في زيد ، وعمرو ،
وهي موجودة في الخارج .

وبالاعتبار الثاني تسمى مجردة لتجردها عن المعارض ، ونسبى ماهية بشرط لا أي
بشرط أن لا شيء . معها من المعارض ، ولا توجد خارجاً ، لأنها إذا وجدت خارجاً وجب
أن تصنف بمشخصات ، أما وجودها ذهنياً فقليل بعدمه ، وقيل بمجسوله^(٢) وهو الظاهر لأن
الذهن يمكنه تصور كل شيء ، حتى عدم نفسه ، ولا حصر في التصورات ، فلا يتبع أن
العقل يعقل للماهية المجردة عن جميع اللواحق ، بأن يعتبرها خالية عنها ، وإذا اعتبرها كذلك
تكون مفهوماً ثابتاً كسائر الأمور الفرضية بعد اعتبارها ، فتجرى عليها الأحكام بعد
ذلك .

وبالاعتبار الثالث تسمى مطلقة لإطلاقها عن التقييد بالمعارض ، وبالتجرد عنها ،
وهي أعم من المخلوطة والمجردة ، بمعنى أنها تصدق على ما يصدق عليه كل منهما ، وإن كان
التناقض بحسب المفهوم^(٣) حاصلًا ، إلا أنه لا ينافي الاجتماع في المصادق ، وهي موجودة في
الخارج ، لأنها نفس المخلوطة ، ولا تمايز بينهما في الخارج إنما التمايز في العقل فقط .
وقد يقال الماهية لا بشرط شيء هي الكلي الطبيعي ، وهو لا وجود له في الخارج ،

(١) أي باعتبار أن للغة أخذت بشرط شيء فصلت ملعة مخلوطة ، لأنها أخذت مع خلط شيء معها
زائد عليها ، أي مضاف إلى للغة ، راجع شرح القاموس ج ١ ص ١٩٠ وشرح الطالع
للبيضاوي ص ١٠٣ طبعه السابقة .

(٢) راجع شرح القاموس للسيد ج ١ ص ١٩٠ وشرح الطالع ص ١٠٣ وما بعدهما .

(٣) راجع شرح الطالع للبيضاوي ص ١٠٤ ، وفي الأصل لأنه لا ينافي فصلناه إلى قولنا : إلا أنه لا
يقل ... الخ .

ماهية بشرط

بشرط لا

لا بشرط

لأن الوجود في الخارج يستلزم التشخص ، والكلية تستلزم عدم التشخص ، وتنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات ، فكيف يصح قولكم : إن الماهية المطلقة موجودة في الخارج (١) .

ويجيب عن ذلك بأن مجرد المأخوذ لا بشرط شيء ليس كلياً طبعياً بل مع اعتبار كونه معروضاً للكل المنطقي ، والذي قلنا بوجوده في الخارج ، وهو (٢) مجرد المأخوذ لا بشرط شيء من غير اعتبار الكلية ، فإن وجوده إنما يتحقق عند عروض العوارض للشخص ، وأما المأخوذ مع عارض الكلية فلا وجود له في الخارج ، وهذا هو معنى ما اشهر بين القوم من أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج .

المبحث الثاني

تقسيم الماهية

تقسم الماهية إلى قسمين : بسيطة ومركبة فالبسيطة هي التي لا جزء لها عقلاً وخارجاً مثل الجوهر الذي هو جنس عال ، فإنه لا جنس له ، ولا فصل ، وليس مركباً في الخارج ، أو خارجاً فقط (٣) وإن كان مركباً عقلاً مثل النفس فإنها في الخارج ليس لها عناصر (٤) مركبة منها ، وإن كانت مركبة عقلاً من مميزاتها والمركبة هي التي تتلشم من عدة أمور أو أمرين ، إما ذهناً إن كان التركيب عقلياً كالماهيات التي لها أجناس وفصول ، مثل ماهية الإنسان المركبة عقلاً من الحيوان والناطق ، وإما خارجاً إن كان التركيب خارجياً مثل بدن الإنسان المركب من العناصر الأربعة (٥) والبيت المركب من سقف وحوائط وغيرها ، والماهية المركبة

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٩٣ .

(٢) هكذا في الأصل [بالواو] وأرى أن الواو زائدة وبمن حذفها .

(٣) مثل بالجوهر للماهية التي لا جزء لها عقلاً وخارجاً على رأى الفلاسفة ومثل بالنفس للماهية البسيطة التي لا جزء لها عقلاً ولكنها مركبة خارجاً من مميزاتها .

(٤) يقصد بالعناصر الأمور المادية ، كاللحاء والهواء وغيرها . فإن العنصر لا تركيب بها عندهم .

(٥) هنا رأى الفلاسفة للتكلمين سابقاً . أن بدن الإنسان مركب من العناصر الأربعة ، وهي اللحاء ، والهواء ، والتراب ، والنار . وقد ثبت بطلان هذا الكلام .

من أجزاء ذهنية يصح حمل كل جزء منها عليها ، والمركبة من أجزاء خارجية لا يصح حمل أى جزء من أجزائها عليها ، لأن الأجزاء للذهنية هى فى الواقع ترجع إلى أوصاف متعددة لشيء واحد ، مثلاً إذا قلت : الإنسان حيوان ، فمعناه أن الإنسان منصف بأنه جسم نام حساس متحرك بالإرادة ، أما الأجزاء الخارجية فهى أمور مختلفة انضمت إلى بعضها ، وتكون منها شيء واحد هو الماهية ، فليس جزؤها وصفاً لها ، فلا يقال البيت سقف أو حائط ، ولا بدن الإنسان ماء ، لأنه يؤدى إلى أن يكون المعنى : البيت أو البدن بعض الأشياء التى تتكوّن منها .

المبحث الثالث

الماهية الممكنة مجعولة أم لا ؟

اتفق علماء الكلام على أن وجود الممكن وتحققه فى الخارج لابد له من فاعل^(١) ، ولكنهم اختلفوا فى ماهيته ، هل هى بجعل جاعل أو لا ؟ .
فذهب أهل السنة إلى أنها بجعل الجاعل مطلقاً ، سواء أكانت بسيطة أو مركبة .

وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة إلى أنها ليست بجعل الجاعل مطلقاً .
وذهب بعض الفلاسفة^(٢) وبعض المعتزلة إلى أن المركبات بجعل جاعل ، فأما البسائط فليست مجعولة .

استدل أهل السنة بأدلة منها : الماهية بسيطة أو مركبة ممكن^(٣) ، وكل ممكن محتاج إلى الفاعل ، النتيجة الماهية بسيطة أو مركبة محتاجة إلى الفاعل .

المقدمة الصغرى مسلمة لأن موضوع النزاع فى الماهيا الممكنة ، وأما الكبرى

(١) راجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبد الله

(٢) راجع شرح القامد للسيد ج ١ ص ٢١٠ الطبعة السابقة .

(٣) راجع شرح القامد للسيد ج ١ ص ٢١٠ وشرح المؤلف للسيد الشريف ج ٣ ص ٢٣ .

فدليلها أن الإمكان معناه عدم ضرورة الوجود والعدم ، وحيث إن كلا من الوجود والعدم ليس ضرورياً ، ولا ذاتياً للممكن ، فلا بد له من فاعل ، لأن علة الاحتياج إلى الفاعل وهى الإمكان قد تحققت .

ومن الأدلة قولهم : تقرر^(١) الماهية الممكنة فى الخارج ليس لذاتها ، وكل ما كان كذلك فهو بالفاعل ، النتيجة : تقرر الماهية الممكنة بالفاعل .
أما الكبرى فمسلمة .

والصغرى دليلها أن تقررها لو كان لذاتها لكانت واجبة ، والفرض أنها ممكنة .
ويجيب عن الأول^(٢) بأنه أفاد احتياج الممكن إلى الفاعل ، ومعنى احتياجه إلى الفاعل أن وجوده ليس من ذاته بل بواسطة الفاعل .

ويجيب عن الثانى أنه أفاد أن تقرر الماهية بالفاعل ، والتقرر هو التحقق والتثبت ، فهو الوجود ؛ فيكون المستفاد من الدليلين هو احتياج الممكن إلى الفاعل لإعطائه الوجود ، وهذا مسلم ، وليس محلاً للنزاع .

ومن الأدلة قولهم : الممكن لا بد له من علة ، والعلة لا بد لها من تأثير فى المعلول ، والتأثير فى المعلول يقتضى حصول جعل فيه ، فالجعمول الذى هو المعلول إما الماهية فيثبت المدعى ، أو الوجود (وهو ماهية أيضاً) أو اتصاف الماهية بالوجود (والاتصاف ماهية أيضاً) أو انضمام الأجزاء بعضها لبعض فى المركبة (والانضمام ماهية أيضاً) ، وعلى أى فرد مما ذكر يثبت المدعى ، لأن الجعمول فى الكل ماهية^(٣) .

والجواب أن النزاع فى الماهيات التى هى حقائق الأشياء ، لا فيما صدقت عليه من الأفراد ، فيجوز أن يكون الجعمول ذلك الشخص الذى هو فرد من أفراد

(١) شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢١٠ .

(٢) حكنا بالأصل والأول أن يقال ويجاب عن الأول .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢١٠ وراجع شرح ابن مغرب المكناس ج ١ ص

ماهية الإنسان ، أو الوجود الخاص الذى هو من أفراد ماهية الوجود ، والانصاف
الخاص ، أو الانضمام^(١) الخاص .

دليل جمهور الفلاسفة والمحتلة

لو كانت ماهية الإنسان مثلا وهى الحيوانية والناطقية مجعولة ، بأن تحققت
بالفاعل ، لزم أن تتفى عند عدم جعل الجاعل ، ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء
العلة ، لكن انتفاء الحيوانية والناطقية عند عدم جعل الجاعل باطل ، لأنه يؤدي
إلى سلب الشيء عن نفسه ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو كون الماهية مجعولة
محال^(٢) . ثبت أنها ليست مجعولة وهو المطلوب .

وبجواب عن ذلك بأنه لا استحالة في سلب الشيء عن نفسه ، فإن الماهية إذا
لم تتعلق الجعل بها ارتفعت بالمرّة ، أى لم تتحقق ذاتها ، فيصبح سلبها عن
نفسها ، فنقول الإنسانية ، ليست إنسانية في نفس الأمر ، وهى صادقة ، لأن
صلتها بتحقيق مع نفي الموضوع ، إنما المحال أن تسلب عن نفسها بعد فرض
وجودها .

دليل القول الثالث

شرط المجعولة الإمكان ، وهو لا يعرض للبيسط ، لأن الإمكان^(٣) نسبة لا
تتحقق إلا بين شيئين ، والبيسط لا تعدد فيه ، لعدم تركبه من أجزاء ، فلا يعرض
الإمكان له فلا يجهل .

(١) وكل المذكور لى المذهب وسهولت خاصة . وهو أمر جزئى ، والكلام فى ماهية الوجود المطلقة
الصادقة على جميع المذاهب .

(٢) راجع شرح المقاصد للسطح ج ١ ص ٢١٢ وشرح للوقف ج ٣ ص ٤٠ .

(٣) راجع شرح للوقف للسيد الشريف ج ٣ ص ٤٢ وشرح المقاصد ص ٢١٢ .

ويجيب عن ذلك بأن البسيط له ماهية ، وله وجود ، والإمكان معرض للماهية البسيطة بالنسبة للوجود ، فهو^(١) مقتضى شيئين لا جزئين ، وقد تحقق الشيطان في البسيط وهما الماهية والوجود .

تمة

قد سمعت أدلة كل فريق من علماء الكلام في هذا المبحث ، وتبين لك أن جميع الأدلة لم تسلم من القدح ، وهذا يكون غالباً إذا كان الخلاف لفظياً ، لهذا نرى أن أغلب الكتّابين هنا حقق أن الخلاف لفظي ، وإليك البيان :

المجموعية تطلق بمعين أولهما الاحتياج إلى الفاعل ، بمعنى كون الشيء مجعولاً أنه محتاج إلى الفاعل . ثانيهما الاحتياج إلى الغير فمعنى كون الشيء مجعولاً ، أنه محتاج إلى غيره ، ليؤثر فيه إن كان فاعلاً ، وليقوم به إن كان جزءاً . ومعلوم أن الاحتياج مطلقاً من عوارض الممكن ، إلا أن عوارض الممكن منها ما يكون من لوازم ماهيته ، كزوجية الأربعة ، ومنها ما يكون من لوازم هويته كتناهي الجسم ، وحدوثه ، إذا علم هذا نقول :

إن احتياج الممكن إلى الفاعل في المركب والبسيط من لوازم الهوية ، دون الماهية ، واحتياج الممكن إلى الجزء من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة .

فمن قال إن الماهية مطلقاً مجعولة أراد من الماهية الهوية ، والجميع متفق على أن الهوية محتاجة إلى الفاعل مطلقاً ، وإلى الجزء إن كانت مركبة ، ودليله لا يفيد إلا ذلك .

ومن قال إن الماهية مطلقاً ليست مجعولة أراد أن الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية ، بل من عوارض الهوية^(٢) ، ومن قال إن المركبة مجعولة دون

(١) أي الإمكان يقتضى شيئين لا جزءين ، والشيطان هما الماهية والوجود .

(٢) ذلك أن الهوية مركبة وسادست مركبة فهي محتاجة إلى الفاعل . ليصم الأجزاء بعضها إلى بعض .

البسيطة أراد أن المركبة هي الحاجة إلى أجزائها دون البسيطة ، وإن اشتركا في الاحتياج إلى الفاعل بالنظر إلى الهوية : وهذا البيان يتضح لك أن الخلاف لفظي لأن أقوالهم لم تتوارد على نقطة واحدة .^(١)

الوجوب والإمكان والامتناع

الكلام على هذا البحث ينحصر في أربعة مواضع : الأول في تصور هذه الأمور الثلاثة ، الثاني في أنها أمور اعتبارية ، لا وجود لها في الخارج . الثالث في أحكام الواجب . الرابع في أحكام الممكن .

الموضوع الأول : تصورهما

قال محققوا علماء الكلام إن تصور الوجوب ، والإمكان ، والامتناع ، وما يشتق منها ، أعنى الواجب ، والممكن ، والمتنع ، ضرورى ، لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب ، بمعنى أن كل أحد يجد في نفسه عند أدنى ملاحظة أن الشيء قد لا يقبل الانتفاء ، وهو الواجب ، وقد لا يقبل الوجود وهو المستحيل ، وقد يقبل كلا منهما على طريق البتلية ، وهو الممكن ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى تعريفها ، ولا إلى تعريف مصادرها تعريفاً يفيد فهم ماهياتها ، لحصول تميزها بمقتضى الفطرة .

وحيث لا يعرف الواجب بأنه ما يمتنع عدمه ، أو ما لا يمكن عدمه .
والممتنع بأنه ما يجب عدمه أو ما لا يمكن وجوده .
والممكن بأنه ما لا يجب وجوده ولا عدمه ، أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه .
وتعرف الوجوب بأنه امتناع العدم ، أو لا إمكان العدم ، وتعريف الامتناع بأنه وجوب العدم ، أو لا إمكان الوجود .

(١) تحقيق فضيلة الشيخ المؤلف في أن الخلاف لفظي تحقيق جيد ، وكلام مقبول ، فخره .
راجع كتاب شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٢١٢ .

تعريف الإمكان بأنه لا وجوب الوجود والعدم ، أو لا امتناعهما تعريف لفظي ، لا يفيد سوى أن ذلك المعنى المذكور لكل واحد من هذه الأشياء ، هو المسمى بذلك الواحد المختص به ، وإلا لما صح تعريفاً^(١) للدور الظاهر الموجود في كل تعريف من هذه التعاريف .

ونقسم الواجب إلى قسمين :

واجب لذاته كوجود الباري ، وواجب لغيره ، كوجود بعض الممكنات في زمن علم الله وجوده فيه .

كما أنه ينقسم المستحيل إلى المستحيل لذاته كوجود الشريك ، ومستحيل لغيره كوجود الممكن في زمن علم الله عدمه فيه .

أما الممكن فهو ذاتي لا غير ، فلا يتأني أن يكون ممكناً لغيره ، وهو في ذاته واجب أو مستحيل .

المبحث الثاني

الوجوب والإمكان والامتناع أمور اعتيادية

الوجوب يطلق ويراد منه الكيفية التي تتكيف بها النسبة ، وهي لزوم الوجود وعدم انفكاكه ، **ويطلق ويراد منه** استثناء الواجب في وجوده عن الغير ، أو عدم احتياجه إلى الغير ، أو عدم توقفه على الغير ، **ويطلق ويراد منه** كونه ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاماً ، **ويطلق ويراد منه** الشيء الذي تمتاز به الذات عن الغير ، والمراد من الشيء الذات ، ومن الغير ما غاير الذات ، ولو كان الصفات ،

(١) وإنما كانت هذه التعاريف لفظية ، لأنها لو كانت حقيقية لأدى ذلك إلى الدور لتوقف كل من التعريف والمعريف على الآخر ، والدور باطل ، لذلك قلنا إنها تعاريف لفظية راجع شرح المقاصد ج ١ ص ٢٣٨ .

فيكون المعنى الذات التي تمتاز بنفسها عن كل ما غيرها .

والإمكان يطلق ويراد منه كيفية النسبة التي هي سلب ضرورة الوجود والعدم ، وهذا هو المعبر عنه بالإمكان الخاص ، المقابل للوجوب والامتناع ، ويطلق ويراد منه عدم اقتضاء ذاته الوجود أو العدم ، ويطلق ويراد منه الاحتياج في الوجود إلى الغير ، ويطلق ويراد منه الشيء الذي تمتاز به ذات للممكن عن غيرها ، ومعناه ذات الممكن التي تمتاز بنفسها عن كل ما غيرها .

والامتناع يطلق ويراد منه كيفية النسبة بمعنى استحالة تحققها وضرورة سلبها . ويطلق ويراد منه استنائه في العدم عن الغير ، ويطلق ويراد منه اقتضاء ذاته العدم ويطلق ويراد منه ما به^(١) تمتاز ذات الممتنع عن غيره ، ومعناه ذات الممتنع التي تمتاز بنفسها عن كل ما غيرها .

إذا علمت هذا فاعلم أنهم اتفقوا على أن الامتناع أمر اعتباري ، لا وجود له في الخارج ، لأنه صفة للممتنع الذي يستحيل وجوده في الخارج ، وإذا كان النوصف يستحيل وجوده في الخارج ، فلا يتصور لصفته وجود في الخارج بأي معنى من المعاني التي ذكرت .

أما وجود الوجوب فهو بالمعنى الأول صفة^(٢) للنسبة ، وهذا المعنى لما لا توصف به ذاته تعالى ، وإنما توصف بواسطة استعماله في أحد المعاني الثلاثة ، المذكورة بعد المعنى الأول ، لكون هذه المعاني لازمة لذلك المعنى الذي هو صفة النسبة .

وكذلك الامكان بالمعنى الأول صفة للنسبة ، وهذا المعنى لا يقع وصفاً للممكن ، وإنما يوصف به بواسطة استعماله في أحد المعاني الثلاثة ، المذكورة بعد المعنى الأول لكونها لازمة لذلك المعنى ، الذي هو صفة للنسبة . وهذه المعاني الثلاثة المذكورة للوجوب متفارقة مفهوماً ، فإن المعنى الأول نسبة سلبية ، والمعنى

(١) كلمة (ما به) ليست في الأصل ولذا حذف لتستقيم العبارة .

(٢) راجع شرح للمصنف للسيد الشريف ج ٣ ص ١٠٧ وما بعدها .

الثالث نسبة سلبية ، والمعنى الثالث نسبة ثبوتية ، ترتبت عليها النسبة السلبية والمعنى الثالث وجودى لأنه عين الذات ومع هذا التغاير في المفهوم ، فهي متلازمة .

كذلك معانى الإمكان الثلاثة متغايرة مفهوماً ، ومتلازمة ، ولما كان الوجوب والإمكان بالمعنى الأول سلبياً قطعاً ، وبالمعنى الثانى اعتبارياً قطعاً وبالمعنى الثالث وجودياً قطعاً لم يكن محط النزاع ، فى كون الوجوب والإمكان أمراً اعتبارياً أو غير اعتبارياً ، بملاحظة معنى من هذه المعانى الثلاثة ، بل بمعنى كيفية^١ النسبة وهى لزوم وضرورة الوجود بالنسبة للوجوب ، وسلب ضرورة الوجود والعدم بالنسبة للإمكان .

لهذا نقول اختلف علماء الكلام فى كون الوجوب والإمكان بمعنى كيفية النسبة اعتبارياً أو غير اعتبارى ، فقال بعضهم هما اعتباريان ، لا وجود لهما فى الخارج . وقال بعضهم هما وجوديان لهما وجود فى الخارج .

وقبل ذكر الأدلة من الجانبين نأتى على اصطلاح القوم فى معنى الوجود والعدم والموجود والمعدم ، والوجودى والعدمى ، والحقيقى والاعتبارى ، فنقول :

الوجود هو الكون أو التحقق ، أو الثبوت ، والعدم هو انتفاء التحقق ، أو انتفاء الثبوت ، والموجود المتصف بالوجود ، والمعدم المتصف بالعدم ، والوجودى قيل هو الوجود ، وقيل هو الموجود ، وقيل هو ما لم يؤخذ السلب فى مفهومه ، وهو الصحيح فى تعريفه ، كالإنسان ، والعدمى قيل هو العدم ، وقيل هو المعدم ، وقيل هو ما أخذ السلب فى مفهومه ، وهو الصحيح فى تعريفه ، كالعمى . والحقيقى هو الأمر الثابت الموصوف فى الواقع ، ونفس الأمر ، لا فى الفرض والتقدير ، مثل القدرة للقادِر . والاعتبارى هو ما لا تحقق له إلا بحسب فرض العقل ، كالإمكان فإنه

(١) وذلك مثل قولنا : الله موجود ، أو الله عالم ، فله الوجود لله تعالى واجبة ، وكذلك العلم ، أما قولنا : محمد عالم ، أو محمد أبهى ، فهذه تعبد الإمكان الخامس ، وهو سلب الضرورة عن الطرفين (الوجود والعدم) .

ثابت للإنسان لكن في التقدير والفرض ، إذ ليس هناك أمر محقق يقال فيه : إنه
إمكان كالعلم والجهل .

أدلة الفريق الأول

استدل الفريق القائل إن الوجوب والإمكان أمران اعتباريان بأربعة أدلة : اثنان
للوجوب ، واثنان للإمكان .

الأول لو كان الوجوب موجوداً في الخارج لكان إما واجباً وإما ممكناً ، لكن
كونه واجباً أو ممكناً باطل ، فما أدى إليه ، وهو كون الوجوب موجوداً في الخارج
باطل ، ثبت أنه ليس^(١) بموجود وهو المطلوب .

وجه لزوم التالي للمقدم^(٢) . أن كل موجود في الخارج لا يخلو عن الانصاف
بالوجوب أو بالإمكان ، ووجه بطلان التالي^(٣) أنه لو كان ممكناً والفرض أن
الواجب إنما يجب بملاسته للوجوب ، لزوم إمكان الواجب ، لاحتياجه إلى
الوجوب المخصص بالإمكان ، ولو كان واجباً كان لذلك الوجوب وجوب آخر
للمسألة فيلزم التسلسل وهو باطل .

وإذا كان وجود الوجوب في الخارج مؤدياً إلى إمكان الوجوب أو التسلسل
الباطلين كان باطلاً فيثبت نقيضه ، وهو أنه ليس بموجود .

الدليل الثاني لو كان الوجوب موجوداً لكان إما نفس ماهية^(٤) الواجب ، أو
جزئها أو خارجاً عنها ، لكن كونه نفس الماهية ، أو جزءها ، أو خارجاً عنها ،
باطل .

-
- (١) راجع شرح للقاصد للسعد ج ١ ص ٢٤٣ الطبعة المسافة .
(٢) قال هو الجزء فلان من المقدمة الشرطية ، والمقدم هو الجزء الأول منها — راجع القطب على
الشمسية ص ١١٠ .
(٣) وهو القضية الاستثنائية والتي تسمى في المنطق بالصغرى المرشد السليم ص ١٧٩ .
(٤) راجع شرح ابن القيم ج ٢ ص ١١٢ وما بعدها .

فما أدى إليه وهو أن الوجوب موجود باطل ، ثبت أنه غير موجود وهو المطلوب .

ولللازمة ظاهرة لأن العقل إذا فرض وجود الوجوب فلا يتصوره إلا واحداً من هذه^(١) الثلاثة .

وأما بطلان التال فلأن محط النزاع وجود الوجوب ، الذى هو كيفية النسبة ، ومعلوم أن النسبة متأخرة عن الماهية التى هى أحد^(٢) طرفيها ، فيكون المتعلق بها وهو الكيفية متأخراً عن الماهية من باب أولى ، وحيث وجب أن تكون تلك الكيفية غير الماهية .

كذلك لا يصح أن تكون تلك الكيفية جزء الماهية ، لأنه يؤدى إلى تركيب الواجب وهو مستحيل .

وكذلك لا يصح أن تكون خارجاً ، لأنه إذا كان الوجوب موجوداً ، خارجاً عن الماهية ، وقائماً بها ، فهو محتاج إلى الموصوف فيكون ممكناً ، وحيث يجوز زواله عن الواجب ، وهذا يؤدى إلى إمكان الواجب ، وهو محال ، وإذا كان وجود الوجوب مؤدياً إلى هذه المحالات ، كان باطلاً ، فيثبت نقيضه ، وهو أنه ليس بموجود هو المطلوب .

الدليل الثالث لو كان الإمكان موجوداً لكان إما واجباً^(٣) وإما ممكناً ، لكن كونه واجباً أو ممكناً باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو أنه موجود ، ثبت نقيضه وهو أنه ليس بموجود ، وهو المطلوب .

واللازمة ظاهرة ، لأن كل موجود لا يخلو عن الانصاف بالوجوب أو
 الإمكان ، وأما بطلان التالى فلأن الإمكان لو كان واجباً ، والفرض أنه صفة
 للممكن ، كان موصوفه وهو الممكن واجباً ، لأنه لو كان ممكناً لزم من إمكانه
 إمكان الصفة ، بل يكون موصوفه أولى بالوجوب منه لاستغنائاه ، واحتياج الصفة
 التى هى الإمكان إليه ، وكونه واجباً باطل ، لأنه يؤدى إلى خلاف المفروض .
 ولو كان الإمكان ممكناً لكان له إمكان ، وننقل الكلام إلى وجود ذلك
 الإمكان للمثالة ، فيلزم التسلسل ، وهو باطل .

وإذا كان وجود الإمكان مؤدياً إلى خلاف المفروض ، أو التسلسل ، وكل
 منهما باطل ، فما أدى إلى أحدهما وهو أنه موجود باطل ، فثبت نقيضه ، وهو
 أنه ليس بموجود وهو المطلوب .

الدليل الرابع. الإمكان متقدم على الوجود^(١) والصفة الثبوتية لا تتقدم على
 الوجود ، فالإمكان ليس صفة ثبوتية ، أما كون الإمكان متقدماً على الوجود فلأن
 الإمكان استواء طرفي الوجود والعدم ، وهذا الوصف يثبت للشيء قبل طرد
 الوجود عليه ، ثم بطراً عليه الوجود من غيوه .

وأما كون الصفة الثبوتية لا تتقدم على الوجود ، فلأن قيام الصفة الثبوتية
 بموصوفها فرع وجوده^(٢) لهذا لا يكون الإمكان صفة موجودة .

أدلة الفريق الثالى القائل إن الوجوب وجودى

استدل الفريق القائل إن الوجوب وجودى بدليلين :

(١) راجع شرح المؤلف ج ٣ ص ١١٥ وما بعدها .
 (٢) أى وجود الموصوف بهذه الصفة قبل انصافها بها ، ولا كان الإمكان متقدماً على الوجود ، فلا
 يصح وصف الوجود به ، لأن الصفة لا تتقدم على موصوفها .

الأول لو كان الوجوب عدياً لكان العدم مؤكداً للوجود ، لكن كون العدم مؤكداً للوجود باطل ، فما أدى إليه وهو كون الوجوب عدياً باطل^(١) فثبت أنه ليس عدياً وهو المطلوب .

دليل الملازمة أن الوجوب لإثبات الوجود وتقرره ، بحيث لا يحتمل الانتفاء فهو مؤكد للوجود ، فلو كان عدياً لكان العدم مؤكداً للوجود ، ودليل بطلان التالى أن العدم نقيض الوجود ، والشئ لا يكون مؤكداً لنقيضه ، بل يقتضى رفعه . ويدفع هذا الدليل بمنع الملازمة ، لأن المستدل بناها على أن العلمى والعدم شئ واحد .

ونقول له إن معنى كون الوجوب عدياً أنه اعتبار عقلى ، يصح أن يختص به الوجود ، ويؤكد ، لأن معناه لزوم الوجود وضرورته .

الدليل التالى لو كان الوجوب عدياً لكان تحققه دائراً مع اعتبار العقل له ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى^(٢) إليه ، وهو أن الوجوب عدى ، فثبت نقيضه ، وهو أنه ليس عدياً وهو المطلوب .

أما الملازمة فوجهها أن العدييات لا تحقق لها فى نفسها ، بل تحققها بفرض العقل لها ، فيلزم أن لا يكون الواجب واجباً ، إلا إذا فرض العقل وجوبه . أما بطلان التالى فدليله أن الواجب واجب فى نفسه ، مع قطع النظر عن غيره سواء وُجد فرض واعتبار من عقل أم لم يوجد .

وبجواب عن ذلك بمنع قوله فى الملازمة فيلزم أن لا يكون الواجب واجباً ، إلا إذا فرض العقل وجوبه ، لأن اتصاف الذات بصفة فى الخارج ، أو نفس الأمر ، لا يقتضى كون تلك الصفة موجودة فى الخارج ، أو نفس الأمر . ألا يرى أن زيدا

أعمى في الخارج ، وليس العمى موجوداً فيه ، وهو عديم . كذلك كون الوجوب أمراً عديماً اعتباراً لا يلزم منه عدم الانضمام به في نفس الأمر ، حيث يتصف الوجود^(١) بالوجوب ، ولو لم يكن وجودياً فيكون أمراً اعتبارياً انتزاعياً .

أدلة الفريق الثاني على أن الإمكان وجودي

استدل الفريق القائل إن الإمكان وجودي بدليلين :

الأول أن نقيض الإمكان اللاإمكان وهو عديم ، لصدقه على المستع^(٢) وإذا كان عديماً وجب أن يكون نقيضه ، وهو الإمكان وجودياً .

ويدفع ذلك بأن نقيض الامتناع اللاإمكان ، وهذا النقيض عديم ، لأنه سلب العلم ، ومع ذلك لم يكن الامتناع وجودياً ، لأنه عدم صحة الوجود . فذلك لا يلزم من كون نقيض الإمكان عديماً أن يكون الإمكان وجودياً ، بل يجوز أن يكون عديماً . والتناقض الذي بين الإمكان واللاإمكان تناقض في المفردات . ومعناه فيها تقرر وصف ولو كان عديماً في شيء ، وسلب ذلك المقرر وإن كان سلباً ، مثل العمى واللاعنى ، فإن العمى عدم البصر واللاعنى سلب ذلك العدم^(٣) .

أما قولهم : إن النقيض لابد أن يشتمل على ثبوت مقابل بالسلب ، فهو في خصوص النفيها ، لأن النقيض فيها معناه ثبوت النسبة في الواقع وسلبها .

الدليل الثاني لو كان الإمكان عديماً لزم لا يكون الممكن ممكناً إلا عند فرض العقل ، واعتباره وصف الإمكان ، لكن التالي باطل ، لأن الممكن ممكن ، سواء

(١) مكنا في الأصل في السجين المطوعين والحوار حيث يتصف بالوجوب بالوجود ولو لم يكن وجوداً ... الخ لأن الكلام في الوجوب .

(٢) راجع شرح الموقف ج ٣ ص ١٦١ .

(٣) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٣ ص ١٦١ وما بعدها .

وجد فرض العقل أو لم يوجد ، فبطل كون الإمكان عدياً ، ثبت أنه وجودى ، وهو المطلوب .

وبحسب ممتنع الملازمة ، لجواز أن يكون المذهب من الأمور التي لا تحقق لها إلا في العقل ، ويكون صدقه على الموضوع ضرورياً ، في نفس الأمر ، كقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ، فإن الحكم بالامتناع على اجتماع النقيضين ضرورى ، وصادق في نفس الأمر ، مع أنه لا تحقق للامتناع إلا بحسب العقل ، فكذا الإمكان عدى ، والحكم بأن الشيء ممكن ضرورى ، بمعنى أنه منصف بالإمكان في نفس الأمر ، ولا يلزم من اتصاف الشيء بالإمكان في نفس الأمر وجوده في الخارج .

أحكام الواجب لذاته

الواجب لذاته هو ما كان ثبوت الوجود له ضرورياً لذاته وله أحكام ثلاثة :

الأول : الواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره ، لأن الواجب لذاته يلزمه عدم احتياجه في وجوده إلى غيره ، والواجب لغيره يلزمه الاحتياج في وجوده إلى غيره ، وبين الاحتياج إلى الغير ، وعدم الاحتياج تناف ، وتنافي اللوازم يقتضى تنافي الملزومات ، فالواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره .

الثاني : الواجب لذاته لا يكون مركباً من أجزاء متمايزة في الخارج ، ولا من أجزاء متمايزة في الذهن ، لأن المركب يلزمه الاحتياج إلى كل جزء من أجزائه ، ليحقق في الخارج إن كانت خارجية ، وليتقوم بها إن كانت ذهنية ، والواجب لذاته يلزمه الاستغناء عن الغير مطلقاً ، فاعلاً ، أو جزئياً ، وبين الاحتياج والاستغناء تناف ، وتنافي اللوازم يقتضى تنافي الملزومات ، فالواجب لذاته لا يكون مركباً ، لا خارجياً ، ولا ذهنياً ، وأيضاً فالأجزاء الذهنية لابد لها من منشأ انتزاع في الخارج ، فلو تركب عقلاً لتركب خارجاً حصاً ، وإلا كانت الأجزاء العقلية مجرد اعتبار كاذب .

الثالث : الواجب لذاته لا يكون متعدداً وسيأتى بيان هذا على الوجه الواجب في مبحث الوحدة إن شاء الله .

أحكام الممكن

الممكن : هو ما كان وجوده وعدمه ليس ضرورياً لذاته ، وله أحكام ثلاثة :

الأول : الممكن يحتاج في وجوده وعدمه إلى السبب ، قال جمهور المتكلمين متى أدرك الإنسان معنى الممكن ، ومعنى الاحتياج إلى السبب ، وركب قضية موضوعها الممكن ، وعمومها احتياجه إلى السبب ، وقال الممكن يحتاج إلى السبب ، كان تصديقه بتلك النسبة بديهياً ، لا يحتاج إلى دليل ، لأن معنى الممكن ما لا تقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ، ومعنى الاحتياج أن كلا من وجوده وعدمه ليس لذاته ، بل من أمر خارج عنه ، فمتى أحاط علماً بمعنى الموضوع وعمول حكم بداهة باحتياج الممكن في وجوده وعدمه إلى السبب ، ولكن إذا كان الوصف الذي استفادته الممكن ، هو الوجود وجب أن يكون السبب موجوداً ، ولا يصح أن يكون معدوماً ، لأن المعدوم لا يكون مصدراً للوجود ، أما إذا كان الوصف الذي قام بالممكن هو العدم فلا يحتاج إلى سبب وجودي ، لأن العدم سلب ، والسلب لا يحتاج إلى إيجاد بداهة ، فحينئذ يكون عدم الممكن لعدم التأثير فيه .

وينبغي أن يعلم أن الممكن كما يحتاج في وجوده ابتداء إلى السبب ، يحتاج إليه في البقاء ، لأن ذات الممكن لا تقتضي الوجود ، ولا يترجح وجودها على عدمها . إلا لسبب ، فالاحتياج من لوازمها لا يفارقها في حال ما .

وقد ذكر علماء الكلام في هذا المقام شياً ، أوردها قوم زعموا أن هذا العالم الخلق المحكم حصل اتفاقاً ، بدون أن يؤثر فيه حكيم ، مدبر ، بمضهه^١ يرجع

(١) أى معنى هذه شبهة هي احد عليها فيقالون بأن العالم وجد اتفاقاً .

إلى أن التأثير مستحيل ، وبعضها يرجع إلى أن وقوع أحد الأمرين المتساويين بدون مرجح جائز ، بل واقع .

وكفيئنا في هذا المختصر أن نذكر من كل نوع شبة ، فمن النوع الأول^(١) ، قولهم إن التأثير في الممكن ، وإيجاده إما أن يكون حال وجوده ، وإما أن يكون حال عدمه ، والأول باطل للزوم تحصيل الحاصل ، والثاني باطل للزوم الجمع بين النقيضين ، وهما الوجود والعدم ، فالتأثير فيه مستحيل .

ولدفع تلك الشبهة نقول : اختار بعض علماء الكلام أن الإيجاد مع الوجود كالعلة مع المعلول يتقارنان زماناً ، وإن ترتبا تعقلاً . واختار البعض الآخر أن الإيجاد يسبق الوجود زماناً ، فإن جريئنا على الأول نختار أن الإيجاد وهو إعطاء وصف الوجود حصل حال الوجود ، بمعنى أن الممكن تعلق به الإيجاد ، الذي^(٢) وصف المؤثر فحصل به وجود مقارن له هو وصف الممكن ، فيكون التأثير فيه الذي هو إيجاده واقعاً حال وجوده بذلك الإيجاد ولا استحالة في هذا ، إنما المستحيل أن يوجد بإيجاد ، ثم يوجد ثانياً بإيجاد آخر .

وإن جريئنا على الثاني وهو أن الإيجاد يسبق الوجود زماناً ، نختار أن التأثير حالة العدم ، ولا جمع بين النقيضين ، فيحصل الإيجاد ، ويعفيه نفى العدم ، وحصول الوجود بدون أن يتخلل بينهما زمن ثالث ، مثل تعاقب الليل والنهار .

ومن النوع الثاني^(٣) قولهم : الضرورة قاضية بوقوع الترجيح بلا مرجح في الخارج ، مثاله : الفأر من السبع ، يسلك أحد الطريقتين المتساويتين في إمكان النجاة بكل منهما ، بحالة واحدة ، من غير ترجيح لأحدهما لدعشته وذهوله عن الترجيح ، كذلك العطشان يشرب أحد المائتين المتساويتين في دفع حرارة العطش ، ولي الرى ، من غير أن يوجد مرجح لأحدهما .

(١) القائل بأن التأثير في الممكن مستحيل .

(٢) حكماً في الأصل التسخير للطوبعتين ، والمصواب أن يقال ، الذي هو وصف المؤثر وصله .

(٣) النوع الثاني هو الذي يقول . إن وقوع أحد الأمرين المتساويين بدون مرجح جائز بل واقع .

ويحجب عن هذه الشبهة بأننا لا نسلم أن سلوك أحد الطرفين ، وشرب أحد الماءين حصل من غير مرجح ، بل وقعا بمرجح هو الإرادة ، فمجرد إرادته لأحد المتساويين ترجيح له على الآخر .

والثاني من أحكام الممكن : قال الحكماء وجميع علماء الكلام أن الممكن يحتاج إلى سبب يؤثر فيه ، ثم اختلفوا في علة حاجته إلى المؤثر ، فقال الحكماء والمحققون من علماء الكلام إن علة الاحتياج هي الإمكان ، ولا مدخل للحدث فيها ، وقال كثير من المتكلمين العلة هي الحدث ، وقال فريق منهم العلة هي الإمكان والحدث ، وقال فريق آخر العلة هي الإمكان بشرط الحدث .

احتج القائل إن العلة هي الإمكان بأن العقل متى أدرك أن الذات تقبل كلا من الوجود والعدم ، بدلاً من الآخر ، وأن كلا منهما ليس لذاتها ، حكم باحتياجها إلى المؤثر ، سواء لاحظ كون الوجود مسبقاً بالعدم . أو لم يلاحظ ، ولا شك أن قبول كل واحد من الأمرين على السواء هو الإمكان .

وإذا كان العقل بمجرد ملاحظة قبول كل من الأمرين على السواء ، ينتقل إلى احتياج ذلك المقابل إلى المؤثر ، فيكون المحوج هو الإمكان الذي هو قبل كل من الطرفين على السواء .

واحتج القائل بأن علة احتياج^(١) الممكن إلى المؤثر هي الحدث ، بأن العقل متى لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم ، حكم باحتياجه إلى فاعل بخروجه من العدم إلى الوجود ، وإن لم يلاحظ كون الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته على السواء ، فيكون المحوج هو الحدث .

واحتج القائل بأن العلة هي الإمكان والحدث ، والقاتل إن العلة هي الإمكان بشرط الحدث ، أن^(٢) الإمكان محوج في ترجيح الوجود على العدم ،

(١) في المطبوعين بأن علة الاحتياج الممكن ، والصور ما كتبها .

(٢) هكذا في الأصل والصور بأن الإمكان محوج ... الخ .

لكن مع انضمام الحدث ، لأن الحاجة ليست لأجل الحدث ، أى الوجود بعد العلم ، إلا أن القائل إن المخرج هو مجموع الأمرين ، قال حيث كان كل من الإمكان والحدث له دخل في الاحتياج إلى السبب ، فهما متساويان في ذلك فيكونان^(١) جزأين ، أما القائل إن العلة هي الإمكان بشرط الحدث فقد نظر إلى أن الإمكان لازم للممكن دائماً لا ينفك عنه ، فيناسب أن يكون هو العلة ، أما الحدث فإنه يطرأ عند إرادة وجوده ، فيناسب أن يكون شرطاً لا شرطاً .

وقد أورد القائل : إن العلة هي الحدث على من قال إن العلة هي الإمكان ما حاصله : إن جعل علة الاحتياج إلى المؤثر هي الإمكان يؤدي إلى تأخر الشيء عن نفسه ، وهو باطل ، وبيانه أن الإمكان وهو سلب ضرورة الوجود والعدم عن الممكن صفة للنسبة المتحققة بين الممكن والوجود ، وصفة النسبة متأخرة عن النسبة ، لا مقارنة لها ، ومعلوم أن النسبة وصفها لا تحقق لهما إلا بعد تحقق النسوب ، وهو الوجود ، والنسوب إليه ، وهو الممكن ، فهي متأخرة عن الوجود ، وصفها^(٢) التي هي الإمكان ، إما مقارنة لها ، أو متأخرة عنها ، وعلى كل فالصفة التي هي الإمكان متأخرة عن الوجود ، والوجود متأخر عن الاحتياج ، والاحتياج متأخر عن علته التي هي الإمكان .

وإذا كانت صفة النسبة متأخرة عن الوجود المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته ، التي هي الإمكان ، كان الإمكان متأخراً عن نفسه ، وإذا كان جعل العلة الإمكان مؤدياً إلى تأخر الشيء عن نفسه فهو باطل .

ومثل هذا الإيراد أورد من قبل القائلين إن العلة هي الإمكان على من قال : إن العلة هي الحدث ، أو الحدث والإمكان ، أو الإمكان بشرط الحدث ،

(١) في الأصل فيكونان حراً ، والمصوب ما كتبه

(٢) المصير برجع للنسبة ، والنسبة متأخرة عن السبب والمصوب إليه . فيكون الإمكان متأخراً عن الموجود ، والموجود متأخر عن الإمكان ، فيؤدي ذلك إلى أن يكون الإمكان متأخراً عن الإمكان وهو باطل .

وحاصله : أن الحدث هو مسبوبة الوجود بالعدم ، فهو وصف للوجود ، فيكون مقارناً له ، أو متأخراً عنه ، والوجود متأخر عن تأثير الفاعل ، لأنه أثره ، وتأثير الفاعل متأخر عن الاحتياج إلى الفاعل ، ضرورة أن الشيء لابد أن تقرر حاجته أولاً ، ثم يرد عليه التأثير ، والاحتياج إلى الفاعل متأخر عن علة الاحتياج ، لأنه معلوم^(١) لها ، وعلة الاحتياج هي الحدث ، أو الإمكان والحدث ، أو الإمكان بشرط الحدث ، فلو كان الحدث علة الاحتياج وجزءها^(٢) أو شرطها للزم تأخر الشيء وهو الحدث عن نفسه ، وهو باطل ، فيطل ما أدى إليه ، وهو أن العلة هي الإمكان والحدث ، أو الحدث ، أو الإمكان بشرط الحدث .

ويمكن أن يقال ما أورد على هذه الأقوال من لزوم تأخر الشيء عن نفسه ، قد لاحظ فيه المورد أن الترتيب بحسب التحقق في الخارج ، بمعنى أن الإمكان يحصل أولاً ثم الاحتياج ، ثم الوجود وصفته ، وهي الإمكان بالنسبة للقاتل إن العلة هي الإمكان .

وبالنسبة للقاتل إن العلة هي الحدث ، فيكون التحقق أولاً هو الحدث ، ثم التأثير ، ثم الوجود ، ووصفه ، الذي هو الحدث ، ولا شك أنه على هذا البيان يلزم تأخر الشيء عن نفسه .

وإذا نظرت إلى دليل كل ترى أنه لا يبره من قوله إن العلة هي كذا أنها تتحقق أولاً ، بل مراده أن العقل يلاحظها ، فيحكم بالحاجة ، ولا مانع من أن العقل يدرك أولاً ما كان تحققه سابقاً على غيبه والعكس^(٣) .

والحق أن الحدث علة العلم بالحاجة ، والإمكان علة الاحتياج في الواقع ونفس الأمر .

(١) مكفا في الأصل في المطبوعتين والصواب معلول لما .

(٢) مكفا في الأصل في المطبوعتين والصواب أو جزءها .

(٣) منا الخواب هدى أجاب به المؤلف رحمه الله تعالى جواب جيد .

الثالث من أحكام الممكن لا يصح أن يكون الوجود أو العدم أولى به لذاته .

قال جمهور علماء الكلام إن ذات الممكن وحدها ليست كافية في تحقق الوجود أو العدم ، بل كل منهما بالنسبة إلى الذات على السواء ، فإن تحقق الوجود كان لمقتضى خارجي ، وكذلك العدم ، وقال بعضهم ، العدم أولى بالممكن مطلقاً ، سواء كان جوهرراً أو عرضاً ، زائلاً أو باقياً ، وقال بعضهم العدم أولى بالأعراض السيالة ، أى الغير فارة ، كالحركة والصوت وصفاتهما .

استند صاحب القول الأول إلى دليل حاصله : أنه لو تحققت أولوية الوجود مثلاً على العدم لذات الممكن ، فإما أن يكون طرو العدم ممكناً وأما أن يكون غير ممكن ، وإذا كان ممكناً فإما أن يكون لسبب ، وإما أن يكون لغير سبب ، فإن كان لسبب كانت أولوية الوجود مفتقرة إلى عدم سبب طرو العدم ، لأنه مادام سبباً صحيحاً كان تحققه مفضياً إلى طرو العدم ، فلا تتحقق أولوية الوجود إلا إذا انعدم السبب ، المقتضى لطرو العدم ، وحيث لا تكون أولوية الوجود لذات الممكن ، ضرورة توقفها على عدم سبب طرو العدم ، وإن طرأ العدم لا لسبب ، لزم ترجيح المرجوح بلا سبب ، وهو أشد استحالة من ترجيح أحد المتساويين بلا مرجع ، وإن لم يمكن طرو العدم كان الوجود واجباً ، فيلزم الانقلاب من الإمكان إلى الوجوب وهو مستحيل .

احتج القائل بأن العدم أولى بالممكن مطلقاً بأنه يكفي في عدم الممكن انتفاء جزء من علته ، أما الوجود فلا يتحقق إلا إذا تحققت جميع أجزاء العلة ، ولا شك أن انتفاء جزء أسهل من تحقق جميع الأجزاء ، فيكون العدم أسهل تحقّقاً من الوجود فيكون أولى بالممكن .

وهل دفع هذا الدليل بأن الممكن كما يستند وجوده إلى وجود السبب ، يستند علمه إلى عدم السبب ، وسهولة العدم ليست بالنظر إلى ذات الممكن ، بل بالنظر إلى سببه ، وهو انتفاء جزء العلة ، بخلاف الوجود ، فإنه يتوقف على تحقق جميع أجزاء العلة . وإذا كانت سهولة العدم ليست بالنظر إلى ذات الممكن ، بل بالنظر إلى سببه ، فذاته لم تقتض أولوية العدم ، وهذا هو محط النزاع .

واحج القائل بأن العدم أولى بالأعراض السالبة ، بأنه لولا أن العدم أولى بها لبقيت واستمرت ، ولم تتجدد ، لكنها تتجدد دائماً ، فالعدم^(١) أولى بها . ويدفع ذلك بأن عدم بقاء هذه الأعراض سببه أن ماهياتها تستلزم النقص والتجدد ، وهذا لا يناق تساوى الوجود والعدم بالنسبة لذاتها .

مباحث القدم والحدوث

القدم

الكلام على القدم ينحصر في نقطتين :

الأولى : بيان معاني القدم .

الثانية : بيان كون القديم لا يستند إلى القادر المختار .

المبحث الأول معاني القدم

نقل عن الحكماء أن القدم يطلق ويراد به كون الوجود^(٢) لم يسبق بغووه ، سواء كان ذلك الغير عدماً أو لا ، ويقال له قدم ذاتي ، ولا توصف به إلا ذات البارى . ويطلق ويراد به كون الوجود لم يسبق بالعدم ، أعم من أن يكون مسبوقاً بغير العدم أو لا ، ويقال له قدم زمني ، وتوصف به ذات البارى لأنها لم تسبق بالعدم ، كما يوصف به بعض الممكنات ، مثل الأفلاك والحقول^(٣) ، لأنها وإن لم تسبق بالعدم على رأيهم لكنها مسبوقة بالذات^(٤) ، لاحتياجها إليها .

أما صفات البارى فلم يثبت لها القدم الذاتي لأنهم خصوه بذات الواجب ،

(١) في المطبوعين فالعدم أولى ، وهو صواب ما كتبه .

(٢) راجع شرح الفاصد للسعد ج ١ ص ٢٧٢ وما بعدها المطبعة السابقة ، وشرح ابن عثوب الكلبي نفس الصفحات والمطبعة .

(٣) فهي لدنية بالزمان عند الفلاسفة ، وإن كانت محتاجة إلى ذات الله تعالى للتأثير فيها .

(٤) أي مسبقة بذات البارى تعالى .

ولا الزماني، لأنهم بالغوا في التوحيد، حتى لم يثبتوا صفات للقديم، وإذا لم يثبتوا صفات فلا معنى لإثبات قدم زماني لها . ويطلق ويراد به طول المدة وهذا خاص بالحادثة ، فيقال هذا البناء قديم ، ولا تصف به ذات الباري لأنها لم تتقيد^(١) بزمان .

أما غير الحكماء فقالوا : إن القدم ذاتي ، وزماني ، وإضافي ، فالذاتي هو كون الوجود لم يسبق بالعدم ، وهذا يقع وصفاً للباري وصفاته ، والزماني طول المدة وقدرت^(٢) بسنة ، والإضافي كقدم الأب بالنسبة للإبن والأخيران مستحيلان على الله تعالى وصفاته .

المبحث الثاني القديم لا يكون أثراً للقادر المختار^(٣)

القديم وهو كون الوجود غير مسبوق بالعدم بحيل كون الموصوف به أثراً للقادر المختار في تصرفه ، الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، لأن تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار ، والقصد إلى إيجاد الشيء وتحصيل وجوده ، يجب أن يكون مقارناً للعدم ، لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال ، والشيء المعلوم الذي توجه القصد إلى تحصيل وجوده يكون حادثاً ، لأنه وجد بعد العدم .

وحيث يقال : تأثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الأثر ، وقدم الأثر يناق حدوثه ، فقدم الأثر يناق تأثير الفاعل المختار ، لأن مناق اللازم الذي هو حدوث الأثر ، مناف للملزوم ، وهو تأثير الفاعل المختار ، وكون أثر الفاعل المختار يجب أن يكون حادثاً لجميع عليه بين علماء الكلام ، ومنهم الحكماء ، وما نقل عن

(١) ومنه قوله تعالى ﴿ والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم ﴾ فالعرجون القديم هو الذي طلق عليه المدة حتى نفوس .

(٢) الأول أن يقول : القديم زماني كون وجود الشيء غير مسبوق بالعدم ، ولتقدم الإضافي كون وجود الشيء أقدم زمناً من غيره .

(٣) راجع شرح انقاص السعد ج ١ ص ٢٧٦ ، وشرح المواهب ج ٣ ص ١٧٨ .

الحكماء من أن بعض الممكنات قديم بالزمان وهو مستند إلى الله تعالى فهو مفرع
 عن قولهم إن الله ليس فاعلاً بالاختيار بل موجب بذاته^(١).

الحدث

الكلام على الحدث ينحصر في نوعين :
 الأول بيان معاني الحدث . الثاني بيان ما زعمه الفلاسفة من أن كل حادث
 لابد أن يسبق بمادة ومدة .

معاني الحدث

يطلق الحدث ويراد به الحاجة إلى الغير ، ويقال له بهذا المعنى حدوث
 ذاتي ، ويطلق ويراد منه كون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم مثل وجود أفراد النوع
 الإنساني ويقال لهذا النوع حدث زمني ، ويطلق ويراد منه قصر المدة ، فيقال
 هذا البناء حادث أي مدته^(٢) قصوره ويقال لهذا النوع حدث إضافي .

بيان زعم الفلاسفة أن كل حادث يسبق بمادة ومدة

قال الحكماء : الحدث بمعنى كون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم ، وهو
 الحدث الزماني يستلزم تقدم مادة ومدة^(٣) وقدمهما ، والمراد بالمادة الأجزاء التي
 تركبت منها الأشياء ، وتكونت بسببها ، وقامت بها الصور ، والمراد بالمدة الزمن .

-
- (١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٧٦ وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٢ ص ١٧٨ وما بعدها ، وكون الله تعالى موجباً بالذات أنه علو في الوجود وليس مختاراً ، لأن
 الاختيار يلزم التقدم على الشيء ، والمقصود إليه ، فيلزم أن يكون المقصود إليه حادثاً لا قديماً .
- (٢) وحده المثلث الثلاثة للحدث تعادل المثلث الثلاثة التي ذكرت للتقديم راجع شرح ابن يعقوب
 المكاشي للمقاصد ج ١ ص ٢٧٦ وراجع شرح المواقف ج ١ ص ٢ وما بعدها .
- (٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٦ وما بعدها وراجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٧٩ .

واستدلوا على سبق المادة وقدمها بقولهم : الحادث قبل وجوده ممكن ، وكل ممكن فله إمكان ، النتيجة الحادث قبل وجوده له إمكان .

ودليل الصغرى أنه لو لم يكن الحادث ممكناً قبل وجوده لكان واجباً أو مستحيلًا ، وكونه واجباً أو مستحيلًا قبل وجوده باطل ، لأنه يؤدي إلى قلب الحقائق ، فإن الواجب وجوده مستمر لازم ، والمستحيل عدمه لازم لا ينفك عنه ، والمفروض معنا في المدعى شيء وجد بعد أن كان معدوماً . أما الكبرى فضرورية ، وإذا ثبت أن للممكن إمكاناً فنقول : قد سبق إقامة الأدلة على كون الإمكان وجودياً ، وإذا كان وجودياً فلا يخلو حاله ، إما أن يكون جوهرًا قائمًا بنفسه ، وإما أن يكون عرضاً .

لا جائز أن يكون جوهرًا ، لأنه ^(١) سلب الضرورة عن الوجود والعدم ، فهو كيفية نسبة ، فهو قائم بغيره ، فتعين أن يكون عرضاً قائمًا بغيره ، فيحتاج إلى عمل يقوم به ، ويكون ذلك العمل موجوداً ، حيث إن الإمكان وجودي ، ولا جائز أن يكون ذلك العمل هو نفس الحادث ، لأنه لو كان قائمًا به لوجب أن يكون موجوداً ، والفرض أنه لم يوجد ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه ، وهو ممنوع ، ولا جائز أن يكون منفصلاً عن الحادث ومغايرًا له من كل الوجوه ، بحيث لم يكن جزءاً له ، ولا عنه ، لأن العقل لا يسلم قيام إمكان الشيء بأمر منفصل عنه ، فتعين أن يكون بأمر متعلق بالحادث ، وذلك الأمر هو المادة .

وبالجملة فسبق الإمكان وهو وجودي ، على الحدوث يستدعي أمراً موجوداً ، يقوم به الإمكان ، وهو المادة . ويجب أن تكون قديمة لأنها لو لم تكن قديمة ، بل كانت حادثة لكان لها مادة أخرى ، ولهذه المادة مادة أخرى وهكذا ، فيلزم التسلسل ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو حدوث المادة محال فوجب أن تكون قديمة ^(٢) .

(١) الصمم راجع إلى الإمكان ، ومعناه أن الإمكان هو سلب الضرورة عن الوجود والعدم . وهو المعروف بالإمكان الخاص . راجع شرح القطب على النسبة من ١٠٩ طبع الحلبي .

(٢) راجع شرح المواظف ج ٤ ص ٦ ، وشرح المقاصد للسعد ح ١ ص ٢٧٩ .

وبحسب عن ذلك بأن الإمكان يتنوع إلى نوعين :

إمكان ذاتي وإمكان استعدادي ، والإمكان الذاتي : هو كون الحقيقة لا تفتضي خصوص الوجود والعدم ، بل تصلح لكل منهما على السواء ، والإمكان الاستعدادي هو كيفية حاصلة للشيء تهيئه لإقاضة صورة عليه ، تختلف تلك الكيفية بالقرب والبعد ، والشدة والضعف ، بحسب تحقق أكثر شروط الحدوث أو أقلها ، أو انتفاء أكثر موانع الحدوث أو أقلها .

وحينئذ يقال لهم : إن أردتم بالإمكان الحاصل قبل تحقق الحادث الإمكان الذاتي تمنع قولكم : إنه وجودي يحتاج إلى موجود يقوم به ، لأن الدليل الصحيح قصي بأن الإمكان الذاتي ليس من الأمور الموجودة ، وإنما هو أمر اعتباري ، وإن أردتم الإمكان الاستعدادي ، نسلم لكم قولكم إن الإمكان وجودي ، لأنه كيفية متحققة في الخارج ، ولكننا نعلم أن كل حادث ممكن بالإمكان الاستعدادي ، لأن هذا يستلزم أن الحدوث لا يطرأ إلا بعد أن ينتفل ذلك الممكن عدة انتقالات ، وليس عدة صور ، كما في انتقال الطفرة إلى العلقة ، ثم إلى المضغة . ثم إلى الإنسانية ، وحصول تلك الاستعدادات قبل الحدوث غير لازم ، بل يجوز أن يتحقق ذلك الحادث بلا مدة ، مهياً لحصول الحدوث ، لأن هذا الإمكان طارئ لا ذاتي ، فلا مانع من أن يتحقق الحدوث بدون . وأيضاً فالحكماء بنوا قولهم هذا على أن الله تعالى فاعل بالإيجاب لا بالاختيار وسيأتي إن شاء الله تعالى رده وإثبات أنه فاعل بالاختيار .

واستدلوا على سبق الزمان وقدمه بأمرين :

الأول أنه لا يتحقق ذلك الحادث في الخارج إلا بعد أن يسبقه حدوث أمور ، متعددة متعاقبة^(١) ، بمعنى أن حصول الحادث الأخير يكون بعد حادث

(١) راجع شرح القاصد للسعد ج ١ ص ٢٨٣ .

قبله ، وهذا الحادث المتقدم بعد حادث قبله ، وهكذا ، ومثاله : تحقق الإنسان ، فإنه بعد كونه مضغعة ، وكونه مضغعة بعد كونه علفقة ، وكونه علفقة بعد كونه نطفة ، وهذه الحوادث لا تجتمع في الوجود ، فلا بد من سبق بعضها على البعض الآخر ، وتأخر بعضها عن بعض ، وذلك التقدم والتأخر لا يكون إلا بالزمان ، وحيث يكون المتقدم في زمان سابق^(١) على وجود الحادث بعده فيكون وجود الحادث مسبوقاً بزمان .

وبحسب عى ذلك بأن مبنى هذا الدليل على أن تحقق الحادث الأخير مسبوق بحوادث متعاقبة في الوجود ، وقد تقدم أن هذا ليس بلازم ، بل^(٢) المتفاعل المختار له أن يوجد دفعة واحدة بدون ذلك الترتيب ، وله أن يوجد متتلاً في تلك الأطوار .

الدليل الثاني : أن الكلام مفروض في الحدوث الزمانى ، وهو كونه وجود الشيء مسبوقاً بالعدم ، وظاهر أن سبق عدم الشيء على وجوده يكون بالزمان دون سواه ، وحيث يكون الزمان سابقاً على الحدوث .

وبيان ذلك أنهم قالوا : إن أقسام التقدم خمسة التقدم بالعلية^(٣) وهو تقدم المؤثر على الأثر ، مثل حركة الإصبع مع حركة الحاتم ، والتقدم بالطبع وهو أن يكون المتقدم محتاجاً إليه المتأخر ، من غير تأثير فيه ، كتقدم الجزء على الكل ، والشرط على المشروط ، والتقدم بالشرف وهو أن يكون المتقدم أول من المتأخر في أمور خارجية ، تقتضى تقدمه مثل تقدم المعلم على المتعلم .

والتقدم بالزمان وهو أن يكون زمن وجود المتقدم قبل زمن وجود المتأخر ، كتقدم الأب على الابن ، والتقدم بالرتبة وهو أن يكون مكان المتقدم قبل مكان المتأخر .

(١) هكذا بالأصل في المطبعتين والصواب سابقاً

(٢) في الأصل (المتفاعل المختار) بدون كلمة (بل) والصواب وصمها .

(٣) راجع شرح القاموس للسعد ج ١ ص ٢٨٣

وهذا التقدم الرتبى يتنوع إلى حسي وعقلي ، وكل منهما إلى وضعى وطبيعى ، مثال الحسى الوضعى ، تقدم الإمام فى الصلاة على المأموم ، فإنه بوضع الشارع ، ومثال الحسى الطبيعى تقدم رأس الإنسان على رقبته من الجهة العليا ، فإن هذا التقدم انتضته طبيعة الإنسان وخلقته الصورية ، وكل منهما حسى ، لأن إدراكهما ناشئ عن الحسى .

ومثال العقل الوضعى^(١) تقدم بعض مسائل العلوم على بعض ، فإنه بمقتضى اصطلاح القوم على تقديم بعض المسائل على البعض الآخر لمزية . ومثال العقل الطبيعى تقدم الجنس على النوع ، فإن العقل عند إدراكه للجنس والنوع ، يدرك الجنس أولاً ، لأنه جزء النوع ، ومن طبع الجزء أن يدرك قبل الكل .

وهذان النوعان عقليان لأن إدراكهما بالعقل بلا واسطة حس . هذه هى أقسام التقدم عند الحكماء ، ولما نظرنا فى سبق عدم الحادث على وجوده رأوا أنه لا يصدق عليه إلا التقدم بالزمان ، فحيث كان الحادث بمعنى سبق وجود الشيء بالعدم مستلزماً تقدم مدة وهى الزمان . ويجاب عن ذلك بتسليم حصر^(٢) أنواع التقدم فى تلك الأمور الخمسة المذكورة وتسليم أن الحادث بالمعنى المذكور مستلزم تقدم مدة وهى الزمان ، ثم نقول هم : إن أردتم بكون عدم الحادث سابقاً على وجوده بالزمان ، كون عدم قبل الوجود بزمان موهوم مفروض فمسلّم ، ولا يستلزم قدم الزمن ، لأن القدم إنما يكون وصفاً للموجود ، وإن أردتم^(٣) به كونه قبله بزمان محقق موجود فلا نسلم ، والدليل لا يفيد السبق بزمان وجودى .

(١) راجع شرح المقاصد للسيد محمد ١ ص ٢٨٣ ، وشرح الوقف للسيد الشريف ج ١ ص ١٦ .

(٢) فى شرح المقاصد منع حصر التقدمات فى خمسة ، ومثل لذلك بتقديم الأئمة على اليوم

(٣) فى المطرعات (إن أردتم) بدو الزمان ، والصواب ما كتبه .

مباحث العلة وعدم الترجيح بلا مرجح

الكلام على هذا الموضوع ينحصر المقصود منه في هذه الخلاصة في مطالب

محة :

الأول في تفسير العلة وأقسامها .

الثاني في تعدد العلل والمعلولات .

الثالث في أن الشيء الواحد هل يكون قابلاً وفاعلاً معاً ؟

الرابع في الفرق بين جزء العلة وشرطها .

الخامس في امتناع ترجيح أحد الطرفين بلا مرجح (١) .

تفسير العلة وأقسامها

قال جمهور علماء الكلام : الموجد بالاختيار لجميع الأشياء ، كبيرها وصغيرها ، وعظيها وسحقها ، هو الله تعالى ، ولا تأثير لغيره في الإيجاد والإنداع لا بالاختيار ، ولا بالتعليل ، ولا بالطبع ، وقالوا أيضاً إن الله سبحانه وشأى لا يقال له علة ، (٢) بل فاعل بالاختيار ، إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وكذلك صفاته لا يقال لها علة ، ولم يتكروا أن بعض الممكنات ، يقال له علة ، وبعضها يقال له معلول .

(١) في الأصل امتناع ترجيح أحد الطرفين بلا مرجح ، والصواب ما كتبه .

(٢) لأن معنى العلة في الظاهر تنبئ الاختيار ، مثل كين انوار علة الاحراق ، فإما لا اختيار لها في نتائج الاحراق ، فبما يفرق ، ومع ذلك تسمى علة في احراق الشيء ، وإنه عز وجل موجد ومعلق للأشياء بالاختيار ، فلا يصح أن يطلق عليه لفظ علة .

وعرفوا العلة بأنها الأمر الذى جرت عادة الله تعالى بخلق الشيء عقب^(١) تحققه ، وعرفوا المعلول بأنه ما وجد عقب تحقق العلة ، كالأكل يترتب عليه الشبع ، والشرب يترتب عليه الرى ، وحركة الإصبع يترتب عليها حركة الحاتم ، فيقال أكل فشبع ، وشرب فرى ، وتحرك^(٢) فحرك الحاتم .

وهذا لا يفيد سوى ترتيب الشبع على الأكل ، والرى على الشرب ، وحركة الحاتم على حركة الأصبع ، بدون تأثير للمتقدم فى المتأخر ، ويقال لكل من الأكل والشرب ، وحركة الأصبع علة^(٣) ، ولكل من الشبع والرى ، وحركة الحاتم معلول ، بمعنى ترتيبه على ما قبله .

أما منبتوا الأحوال^(٤) من غير الأشاعرة فالمشهور عندهم فى تعريف العلة وهو الذى ارتضاء القاضى بالافلال : أنها صفة توجب لموصوفها حكماً (أى أثاراً) يترتب على قيامها به ، وذلك بأن يتصف المحل بهذا الأثر .

ولبيان ذلك التعريف وشرحه نقول : لفظ (صفة) يخرج عنه الجواهر والذوات ، فإنها لا تكون عللاً ، ويتناول الصفة^(٥) القديمة ، والحادثة ، كعلم الله تعالى وقدرته ، وعلم الواحد منا وقدرته ، فإنها علل للعالمية والقادرية التى هى أحوال^(٦) .

- (١) ومع أن علماء الكلام جعلوا الأكل علة فى الشبع ، والشرب علة فى الرى ، فإنهم أرجعوا ذلك كله إلى الله تعالى ، فأنه عز وجل هو المؤثر الحقيقى فى الأشياء ، وهذه الأمور كلها علل عادية ، فالتأثير فى الظاهر لها ، أما فى الواقع فأنه عز وجل هو المؤثر والحقيق .
- (٢) فى الأصل : ترك الإصبع ، وهو عطف مطبوع . والصواب وتحرك الإصبع فحرك الحاتم .
- (٣) أى اصطلاحاً فقط لا حقيقياً ، فإن المؤثر فى كل شيء هو الله تعالى عند التشككين .
- (٤) الأحوال جمع (حال) ، والحال عند التشكين لها ، صفة لازمة بوجوده ، غير موجودة وغير معدومة ، كالعالمية مثلاً فهى مطلقة بالعلم ، ومع ذلك فهى غير موجود بل هى أمر احتياى . (راجع مباحث الحال فيما تقدم) .
- (٥) يتناول لفظ (صفة) فى التعريف للذكور ، فالضمير المستتر فى كلمة (يتناول) راجع إلى لفظ (صفة) راجع شرح المؤلف للسيد قشرب ج ٤ ص ١٧٩ .
- (٦) أى عند التشكين للحال ، أما فوهم فلا .

وتلك الأحوال معلولات ، ومعنى إيجابها لموصوفها حكما ، أن بين العلة التي هي العلم مثلا ، والمعلول الذي هو العالمية تلازماً عقلياً ، فمنى تحققت العلة التي هي العلم تحقق المعلول ، الذي هو العالمية ولا يتخلف .

وهذا الفريق عرف المعلول : بأنه ما تحقق عقب العلة ، لزوماً ، مثل العالمية عقب العلم .

وأما الحكماء فلم يفرقوا في العلة والمعلول اصطلاح مغاير لهذا تقسيم ' ' العلة إلى عدة أقسام ، وإليك بيان طريقتهم على التفصيل :

العلة هي التي ما يحتاج إليه ' ' الشيء ، والمعلول هو المحتاج إلى شيء آخر ، هذا الشيء الآخر يسمى علة .

وتقسم العلة إلى قسمين : تامة وناقصة ، والتامة هي جميع ما يحتاج إليه الشيء ، فإذا كان تحقق الشيء ووجوده في الخارج محتاجاً إلى فاعل ووجود شروطه وزوال ، موانع كان الجميع علة تامة ' ' .

مثلا إذا فرضنا أن ظهور النبات من الأرض معلول ، فعلته التامة جميع ما يحتاج إليه ، من بذر وحرث ، وري ، وأرض خصبة ، وصلاحية الجو ، والوقت ، ووضع البذر في الأرض بالطريقة الخاصة بذلك البذر والفاعل .
بمعنى أن المركب العقل من هذه الأشياء هو العلة التامة .

(١) هكذا في الأصل ، ولعلهم غير مستقيم ، والأول أن يقال : إن لم نترجمها علما للعلم . وذا
تقسم إلى عدة أقسام ... الخ .

(٢) هكذا في الأصل ، والصواب حذف كلمة (هي) من التعريف ، راجع شرح المقاصد
للسعد ج ١ ص ٣٢٦ الطبعة السابقة ، وشرح المؤلف للسيد الشريف المرجان ج ٤
ص ١٠٠ وشرح الطالع للفتحي البخاري ص ١٥٠ .

(٣) شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٣٢٦ وشرح المواظف ج ٤ ص ١٠٢ .

والعلة الناقصة هي بعض ما يحتاج إليه الشيء ، وتنقسم إلى أربعة أقسام : مادية وصورية ، وفاعلية وغائية ، وإنما انحصرت في هذه الأربعة ، لأنها إما أن تكون جزءاً من المعلول ، أو خارجة عنه ؛ فإن كانت جزءاً من المعلول^(١) فهي المادية والصورية ، وإن كانت خارجة عنه فهي الفاعلية والغائية ، ومن تعريف كل واحدة يتضح لك المعنى .

العلة المادية : هي ما كان وجود المعلول معها بالقوة لا بالفعل ، مثل الخشب والمسامر للباب قبل التمامها ببعضها وتكون باب منها .

فإن وجود المعلول وهو الباب معها بالقوة ، لأنها مادته ، التي يتكون منها ، وهي داخلة في المعلول ، الذي هو الباب ، لأنه مكون من جزأين ماديين : هما الخشب والمسامر .

والعلة الصورية هي جزء يصير الكل به متحققاً بالفعل ، كالصورة للباب ، التي تتكون من التمام الخشب مع المسامر ، وهي جزء عند الحكماء .

والعلة الفاعلية هي التي تؤثر في المعلول ، كالجار بالنسبة للباب .

وهذه العلة قد يكون تأثيرها في إيجاد المعلول وبقائه ، كحماة النار للجسم فإنها علة في وجود الإحراق وبقائه^(٢) واستمراره ، وقد يكون تأثيرها في وجوده فقط ، كالتآكل فإنه مع أفعاله المخصوصة علة في وجود البناء دون بقاءه ، أما البقاء فعلته شدة التماس الأجزاء ، أو إحكام البناء ، وقد يكون تأثيرها في بقاءه فقط ، كاستمرار اشتعال الفتيلة ، فإن علته إمدادها بالزيت ، أو الغاز ، أو أي مادة توجب استمرار الاشتعال ، أما وجود الاشتعال أولاً فعلته حماة النار .

(١) في الطريقة فإن كانت جزءاً فهي المادة ، والصلوب ما كتبناه ، ليستقيم الكلام . فالتفسير يقول : علة مادية وصورية ، ولم يقل علة مادية وصورية لذا وجب التصويب ، وبذلك المصروف وهو كلمة (وصورية) .

(٢) في الطريقة (وبقائه) والصلوب ، ما كتبناه ، لأن المعنى ، بقاء الإحراق ما دامت النار حماة للجسم ، فالكلام في البقاء ، وليس في البناء ، فهو خطأ مطبعي .

العلة الغائية : هي ما لأجله الإيجاد وهي مقدمة على المعلول تعقلاً ، لا وجوداً^(١) ، وتنقسم الغاية إلى قسمين : غاية ذاتية وغاية اتفاقية : أما الذاتية فهي ما ترتب على السبب دائماً أو غالباً ، كالموت على الذبح ، والإسهال على شرب المسهل ، وأما الاتفاقية فهي ما ترتب على السبب نادراً كوجدان كتز الترتب على حفر موضع .

تعدد العلل والمعلولات

الكلام على هذا المطلب ينحصر في موضعين :

الأول : تعدد العلل مع وحدة المعلول .

الثاني : وحدة العلة مع تعدد المعلول .

تعدد العلل مع وحدة المعلول

المعلول إما أن يكون واحداً بالنوع ، وإما أن يكون واحداً بالشخص . فإن كان واحداً بالنوع فقد أجمعوا على صحة تعدد علله ، على معنى أن لكل فرد من أفراد علة من تلك العلل المتعددة ، لأن المحتاج إلى إحدى العلتين المستقلتين فرد مغاير للفرد المحتاج إلى العلة الأخرى ، فلا يلزم اجتماع علتين على معلول واحد ، (وهو المانع من تعدد العلل) .

مثال ذلك : نوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار ، وبعضها بالشمس ، فإنه لا مانع ، من تعليل الحرارة ، بالنار وبالشمس .

(١) ذلك أن الغاية من صنع السرير هو النوم عنه . والنوم غاية ، ومع ذلك فهو يتقبل ويدرك قبل وجود السرير ، أما النوم بالتمتع فيكون بعد وجود السرير ، وكذلك سفر بحر في الصحراء للساء وشربه ، فإلا ، والشرب يتقبل أولاً قبل الحفر أما وجود الماء بالتمتع فيكون بعد الحفر .

وأما الواحد بالشخص فقد قال جمهور علماء الكلام : إن المعلول إذا كان واحداً بالشخص وجب أن تكون علته واحدة^(١) ، ولا يصح أن يكون له علتان مستقلتان ، بحيث يوجد بكل منهما على الاستقلال ، وقال بعض المعتزلة كون المعلول واحداً بالشخص لا يمنع من أن يكون أثراً لعتين مستقلتين . واستدل ذلك البعض بأن حركة الجوهر الفرد يجوز أن تصدر من عتين مستقلتين كما إذا التصق الجوهر الفرد بيد زيد ويد بكر ، وكان من زيد الجذب^(٢) إليه ، ومن بكر الدفع إلى زيد . وقد فرض تساوى زيد وبكر في القوة ، وتساوى الجذب والدفع . فإن حركة الجوهر الفرد في تلك الحالة واحدة معلولة ، ومستندة لكل من جذب زيد ودفع بكر ، اللذين هما علتان مستقلتان لصحة وقوع تلك الحركة بكل منهما على حدة ، وكانت تلك الحركة بهما ، لا بأحدهما ، لعدم رجحان إحداها على الأخرى في التأثير .

ويجيب عن ذلك بأننا لا نسلم أن تلك الحركة معلولة بكل من الجذب والدفع على الاستقلال ، بل كل منهما جزء علة ، فتكون الحركة مستندة إلى علة واحدة مركبة من جزأين ، هما الجذب والدفع ، وهذا لا يمنع من أن الجذب على حدته ، وكذلك الدفع على حدته ، يكون علة لحركة أضعف من الحركة التي كانت علتها الجذب والدفع معاً .

دليل الجمهور

استدل الجمهور على أن الواحد الشخصي لا يعطى بعنتين مستقلتين بدليلين :

-
- (١) راجع شرح المقيط للسيد الشريف ج ٤ ص ١١٢ وما بعدها ، وشرح المقصد للسيد ج ١ ص ٣٤٦ وما بعدها طبعة السابقة .
 - (٢) راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٣٤٦ طبعه عمر الحشاب وراجع ص ٩٨ ج ٢ من المقاصد طبعة مكتبة الكليات الأزهرية .

الأول : لو اجتمع على الواحد بالشخص^(١) علتان مستقلتان لحصل الجمع بين التقيضين ، لكن الجمع بين التقيضين محال بالضرورة ، فما أدى إليه وهو اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص محال .

ثبت نقيضه وهو امتناع اجتماع علتين على معلول واحد ، وهو المطلوب .

دليل الملازمة أنه عند اجتماع علتين مستقلتين على ذلك المعلول الشخصي يوجد في المعلول أمران متناقضان : الاحتياج والاستثناء ، أما الاحتياج فلأنه حيث كان معلولاً فهو محتاج إلى علته قطعاً ، وأما الاستثناء الذي هو عدم الاحتياج ، فلأنه حيث كان كل من العلتين مستقلاً بالتأثير ، فوجود المعلول بإحدهما متحقق . ولم توجد العلة الأخرى ، فيكون مستغنياً عن الأخرى ، وكذلك يقال في العلة الأخرى فيكون مستغنياً عنها ، فيجمع الاحتياج والاستثناء الذي هو عدم الاحتياج في معلول واحد ، في زمن واحد ، وهو محال ضرورة .

الدليل الثاني

لو تواردت علتان على معلول واحد بالشخص ، فإما أن يكون التأثير^(٢) بهما مضمومتين إلى بعضهما ، أو بإحدهما فقط ، أو لا تأثير لواحدة منهما ، أو بهما على الاستقلال ، أما الأخير فقد تم في الدليل السابق أنه مستحيل ، لأنه يؤدي إلى اجتماع التقيضين المحال ، ضرورة ، وأما الأول فهو باطل ، لأنه يقتضي بأن كلا منهما جزء^(٣) علة لا علة ، وهو بخلاف المفروض^(٤) ، وأما الثاني فهو باطل

(١) راجع شرح الموقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١١٢ وما بعدها ، وشرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٣٤٢ وما بعدها .

(٢) راجع شرح الموقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١١٦ وشرح المقاصد للسيد الشريف ج ١ ص ٣٤٥ .

(٣) كلمة (منها) ليست في الأصل ، زدناها لستقيم الكلام .

(٤) ذلك لأن المفروض أنه علة تامة وليس جزء علة .

أيضاً لأنه يؤدي إلى أن التي أثرت هي العلة ، والتي لم تؤثر ليست علة ،
والمفروض أنها علتان . وأما الثالث فهو باطل أيضاً ، لأنه يؤدي إلى أن كلا
منهما ليس علة ، وهو خلاف المفروض ، والذي أدى إلى هذه المهورات كلها ،
هو تجويز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ، فيكون باطلاً ،
فيثبت نقيضه ، وهو أن الواحد بالشخص لا يتوارد عليه علتان مستقلتان وهو
المطلوب .

وحدة العلة مع تعدد المعلول

قال جمهور علماء الكلام يجوز استناد آثار متعددة إلى مؤثر^(١) واحد بسيط
لا تركيب فيه ، سواء تعددت جهاته ، أو لا .

وقال الحكماء لا يجوز استناد الآثار المتعددة إلى الواحد البسيط ، إلا إذا
تعددت جهاته ، ونوا على ذلك أنه لا يصدر عن البارئ سبحانه وتعالى ابتداء ،
إلا واحد هو المسمى بالعقل الأول ، لأن الله تعالى واحد حقيقى ، لا تكثر فيه
بأى وجه من الوجوه ، وقالوا إن العقل الأول الذى صدر عن البارئ له ثلاثة
اعتبارات : وجوده من البدأ الأول ، ووجوبه بالنظر إليه ، وإمكانه فى ذاته ،
فبالاعتبار الأول يصدر عنه عقل ثان ، وبالاعتبار الثانى يصدر عنه النفس المجردة
للفلك الأول ، وبالاعتبار الثالث يصدر عنه الفلك الأول ، ويصدر عن العقل
الثانى على هذا الوجه عقل ثالث ، وفلك ثان ، ونفس مجردة للفلك الثانى ،
وهكذا إلى فلك القمر ، فتكون المقول عشرة والأحلاك تسعة ، لأن العقل الأول
ليس معه فلك ، والعقل العاشر المدير لفلك القمر يسمى بالعقل الفعال ، لكثرة
فعله وتأثيره فى عالم العناصر ، فهو الذى يفيض الصور والأعراض على العناصر .

وهذا الذي نسب للحكماء هو ما اشتهر نقله عن طائفة من متقدميهم ، وذكروا له الأدلة الآتية ، ولكن بعض الكائنين في هذا المقام ذكر أن هذا ليس مذهباً لهم ، وإنما أخذ من ظاهر عباراتهم . أما مذهبهم الحق كما ذكره الطوسي ، وإمام الرزقي ، والجلال الدواني ، فهو أن الواجب^(١) لله تعالى فياض دائماً لا يحجب جوده عن المستحق لا وجوباً عليه ، بل تفضلاً منه وإحساناً بمحض الجود والكرم ، وفاعل لكل شيء لا يشاركه غيره في إيجاد شيء من الأشياء ، لكمال قدرته وعموم قهره ، وإن كان قد يتوقف وجود بعض الممكنات على وجود بعض آخر ، لأنه من متمات وجوده ، فتوقفه عليه لاحتياجه في حدوثه إليه ، لا اعتماد من الواجب عليه ، فلا قصور من طرف الواجب ، بل القصور من طرف الممكن ، ومع هذا فنستذكر بعض أدلة الحكماء على مدعاهم الذي اشتهر نقله عنهم اتباعاً لما سلكه القوم في هذا المبحث .

أدلة الجمهور

استدل جمهور علماء الكلام على قولهم : إن الواحد الحقيقي تصدر عنه آثار كثيرة بدليلين :

الأول اتعاضى : وحاصله أن العقل^(٢) إذا لاحظ استناد الأمور الكثيرة إلى الله تعالى لم يجد فيه امتناعاً ، لا لذاته ، ولا لغيره ، ومن ادعى الامتناع فعليه أن يقيم

(١) الكلام غير مستقيم ويحتاج إلى توضيح العبارة ، والأول أن يقول هو أن الواجب ، وهو الله تعالى ، فياض دائماً .. الخ .

ولكنى بعد البحث الكثير لم أصل إلى ما ذكره الشيخ ها عن الطوسي وإنما الذي اشتهر عن فلاسفة الإسلام ، وذكرته مؤلفهم هو الرأي الأول ، وهو أن الله تعالى واحد بسيط والواحد لا يصدر عنه إلا واحد والذي صدر عنه هو العقل ، وهذا العقل الأول شأنه ثلاثة أشياء عقل ثان ، وحسب للملك وصفه ، وهكذا حتى العقل العاشر والملك التاسع . وهو المعروف في الفلسفة بظنيرة المفعول المثيرة (راجع الجملة والإشارات لأن سبباً ، وازاء أهل المدينة للفرق) وضوحاً .

(٢) راجع المقاصد للسعد ج ١ ص ٢٤٦ الطبعة السابقة ، وشرح الموقف فريد الشرف ج ٤ ص ١٢٢ .

الدليل ، والأدلة التي استند الحكماء إليها لم تسلم كما سيظهر لك .
 الدليل الثاني تحقيقي : وهو البرهان القائم على صدور جميع الممكنات من الله تعالى كما سيأتى في مبحث الصفات .

أدلة الحكماء

ذكر الكتاتيون في هذا المبحث عدة أدلة للحكماء تقتصر على اثنين منها ، وكان اللاتى أن لا يذكر دليل من تلك الأدلة ، حيث علم لنا واتضح تمام الموضوع بالاطلاع على تلك الأدلة ومعرفة ضعفها أن مثل ذلك القول المشهور بعيد عن مثل هؤلاء المحققين .

الدليل الأول : لو صدر المتعدد عن الواحد لاجتمع التقيضان ، لكن اجتماع^(١) التقيضين محال ، فما أدى إليه وهو صدور المتعدد عن الواحد محال ، وإذا استحال هذا ثبت نقيضه ، وهو أن الواحد لا يصدر عنه المتعدد . وعلان^(٢) الثاني^(٣) ضرورى لا يحتاج إلى إثبات ، إنما المحتاج للإثبات هو الملازمة^(٤) ، ودليلها أنه إذا صدر عنه زهد مثلاً ، ثم صدر عنه بكر ، وسعولم أن بكرأ ليس زهداً ، وأن زهداً ليس بكرأ لصدق عليه أنه مصدر لزهد ، ولما ليس زهداً ، ومصدر لبكر ولما ليس بكرأ ، وصدور زهد وما ليس زهداً نقيضان ، فإذا وقع الصدوران عن الواحد الحقيقي اتصف بالتقيضين معا ، من جهة واحدة ، لأن الفرض أن الموصوف بهما واحد من كل وجه ، وذلك محال .

(١) راجع شرح القامد للسيد ج ١ ص ٢٥١ وشرح المواقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٢٧ وما بعدها .

(٢) مكنا لى الأصل والمصوب وعلان مثال .

(٣) وهو قوله : لو صدر للمتعدد عن الواحد لاجتمع التقيضان ، وصحت ملازمة لأن فيها تلازما وظيفاً بين جزمها ، وما القدم وقال ، لو شرط والجواب . راجع شرح القطب على الفتية ص ١١٠ طعة المجلس .

ويجاب عن ذلك بأن صدور زيد نقيضه عدم^(١) صدور زيد لا صدور ما ليس بزيد ، فالتصنيف بصدور زيد ، وصدور ما ليس بزيد ، ليس متصفاً بالنقيضين ، والاتصاف بهما إنما يكون في حالة ما إذا حمل عليه حمل مواطاة بأن يقال : الواحد يصدر عنه زيد ، الواحد لا يصدر عنه زيد .

الدليل الثاني الاستدلال بتسخين النار للمجاور لها ، وتبريد الماء للمجاور^(٢) له ، على اختلاف طبيعتهما . فقد جعلوا تغير الآثار دليلاً على تغير المؤثرات ، فمتى لم يكن المؤثر متعدياً لم يكن الأثر أيضاً متعدياً .

ويجاب عن ذلك بأن مذهب الحكماء أن طبيعة النار تقتضي الحرارة وتستلزمها ، وطبيعة الماء تقتضي البرودة وتستلزمها ، فحيث انتفى أثر النار الذي هو الحرارة عن طبيعة الماء وانتفى أثر الماء الذي هو البرودة عن طبيعة النار ، فإن ذلك دليلاً على تخلف طبيعة كل منهما عن الآخر ، فلزم أن طبيعة أحدهما مخالفة لطبيعة الآخر ، فيكون من باب الاستدلال بتخلف أثر النار عن الماء على تخلف طبيعتهما عنه ، إذ لو كانت طبيعتهما موجودة في الماء لازم وجود أثرهما عنه .

وبالجملة فمسألة النار والماء وأثر كل منهما ليس مما نحن فيه ، وإنما هو من باب استلزام وجود الملتزم ، وهو الماء مثلاً ، وجود لازمه ونحو^(٣) البرودة ، فلما لم يندرج من الماء مثلاً أثر طبيعة النار ولازمها وهو سخونة المجاور لما حكموا بأن طبيعة الماء غير طبيعة النار ، فيكون من باب الاستدلال بتخلف الأثر على تخلف الطبيعة .

الثاني الواحد هل يكون قابلاً وفاعلاً معاً ؟

قلت الحكماء إن الواحد الحقيقي من كل الوجوه لا يصح أن يكون قابلاً للاتصاف بشيء وفاعلاً له ، وقالوا أيضاً إن الصفة محتاجة إلى موصوفها ، لأنها

(١) لأن المتناهي يكون بين قضيتين التمتنا في الوجود والعدم ، واختلفنا في الحكم وكيف ، وصدور زيد ، وما ليس بزيد لم ينفق فيما الحصول ، طبع من باب التناقض .

(٢) راجع شرح المقاصد ج ١ ص ٣٥٤ ، وشرح للموقف ج ١ ص ١٢٨ .

(٣) ذلك لأن الماء يستلزم البرودة ، ولا يستلزم السخونة ، فإنها لازمة للنار لا للماء .

لا وجود لها في الخارج بدونها ، والمحتاج إليه مؤثر في المحتاج ، ورتبوا على ذلك أن الواجب وهو الله تعالى حيث كان واحداً من كل وجه ، فلا يتصف بأوصاف وجودية ، فإنه فاعل^(١) لها لحاجتها إليه ، وقابل لها لاتصافه بها .

واستدلوا على مدعاهم بدليلين :

الأول أن قبول الشيء وفعله أثران^(٢) مختلفان لأن فعل الشيء وإبرازه في الخارج يترتب على قبول الفاعل لذلك الشيء ، والشيء لا يترتب على نفسه ، ثبت أن القبول والفعل أثران مختلفان ، وإذا كانا أثرين مختلفين لمؤثر واحد ، والأدلة التي أقيمت في البحث السابق تثبت أن الواحد من كل وجه لا يكون مصدراً لأثرين ، فلا يكون الواحد قابلاً وفاعلاً معاً .

ويدفع هذا الدليل بأنه حيث كانت الأدلة السابقة هي المستند ، فقد تبين لك أنها غير صحيحة وغير متجة للمطلوب .

وأيضاً نقول للحكيم إنك ذكرت في صدر هذا الدليل أن كلا من القبول والفعل أثر وجودي^(٣) ، ونحن نمنع ذلك ، ونقول إنهما من الأمور الاعتبارية التي يترعها العقل من الواحد الحقيقي بالنظر إلى استقلاله بالانصاف بشيء ، وحيث يكون فساد الدليل واضحاً ، لأنه مبني على أن كلا من القبول والفعل أثر وجودي ، وإذا بطل المبني عليه بطل المبني .

(١) مذهب الحكماء أن الله تعالى ليس فاعلاً لكل شيء ، وإنما هو علتة فقط للمطلوب الأول وهو

الفعل ، أما المؤثر في الموجودات فهو العقل الفعال (العقل العاشر) . راجع كتاب الحجة لأن سببا وآراء أهل المدينة المتفصلة للملازم .

(٢) راجع شرح للولائف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٣٤ ، وشرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٣٥٩ الطبعة السابقة .

(٣) لأنه وصف الفعل بإبرازه في الخارج ، والإبراز في الخارج إظهار أثر وجودي ، لكن الواقع أن القبول والفعل من الأمور الاعتبارية التي يترعها العقل من الواحد الحقيقي . حيث أن القبول معناه أنه يصح أن يتصف بالشيء ، والفعل معناه أنه يصح أن يؤثر بفعل ، وصحة الفعل والقبول أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج . وإذا ثبت أن القبول والفعل بالنسبة للواجب تعالى أمور اعتبارية بطل الدليل . وهو المطلوب .

الدليل الثاني للحكماء قولهم : القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبتها^(١) ، وكل ما كان كذلك لا يكون مصدره واحداً ، النتيجة القبول والفعل المتحدة نسبتها لا يكون مصدرها واحداً . ويلزم من هذا أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

ولإيجاب الصغرى وتوضيحها نقول الاتحاد يتحقق بكون نسبة القبول وافعة بين المتسعين اللذين وقعت نسبة الفعل بينهما ، أى أن الذات الذى عرض له القابلة بعينه هو الذى عرض له الفاعلية ، والشيء الذى عرض له المفعولية بعينه هو الذى عرض له المقبولية . أما الدليل على تناق الفعل والقبول عند اتحاد النسبة فهو التناقى بين لازميهما^(٢) وهو استلزام الفعل للمفعول وعدم استلزام القبول المقبول ، فإن الفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول ، والقابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول ، فإن الفاعل يجب عنه المفعول ، والقابل يمكن له القبول بالإمكان الخاص ، الذى هو سلب الضرورة عن الطرفين ، والاستلزام وعدم الاستلزام إذا اعتبرنا بالنسبة إلى شيء واحد تتحقق التنافة بينهما ، وتناقى اللازمين يستلزم تناقى الملزومين .

أما الكبرى فدليلها أن الشيء الواحد إذا كان مصدراً لأمرين متنافيين يحصل الجمع بين متنافيين فى محل واحد من جهة واحدة وهو محال .

وبماج عن ذلك يمنع التناقى لاختلاف الجهة ، فإن عدم استلزام الشيء لآخر باعتبار لا ينافى استلزامه له باعتبار آخر ، فإن اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية ، فباعتبار الفاعلية يكون مستلزماً لذلك الشيء الذى هو المفعول ، وباعتبار القابلية لا يكون مستلزماً للمقبول ، وللمتنع هو الاستلزام وعدمه باعتبار واحد ، وجهة واحدة .

(١) لأن معنى الفعل القاتن فى الفاعل ، ومعنى القبول أنه متأثر به ، فإلزام أن يكون الواحد مؤثراً ومتأثراً فى وقت واحد ، وهو تناق باطل .

راجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٣٦١ وراجع شرح الموقف للسيد الشريف ج ١ ص ١٣٤ وما بعدها .

(٢) فإن الفعل يلزمه وجود المفعول ، وأما القبول فلا يلزمه وجود المقبول ، ذلك أن الفاعل يجب عنه المفعول ، وأما القابل فلا يجب له القبول .

يتبقى قول الحكماء إن الصفة محتاجة إلى موصوفها ، لأنها لا وجود لها بدونها ، والمحتاج إليه مؤثر في المحتاج ، وترتيبهم على ذلك أن الله تعالى لا يتصف بأوصاف وجودية ، هذه النقطة يكفيها في ردها أن نقول لهم : إن الذى يقبل التأثير هو الذى لا يقبل القدم ، وهو الممكن . وأما القديم وإن كان ملازماً^(١) للمحلل وكان وصفاً فلا تأثير فيه ، فلا يلزم من اتصاف الباري بصفات وجودية تأثير فيها ، لأنها قديمة ، والاحتياج المقتضى للإمكان هو الاحتياج إلى أمر خارجي ، أما احتياج الموصوف لصفته ، والصفة لموصوفها فلا يقتضى الإمكان .

الفرق بين جزء المؤثر وشرطه

لما كان كل من جزء العلة وشرطها يتوقف تأثير العلة على تحققه ، مع عدم تأثيرهما احتياج إلى التنبيه على الفرق بينهما وهو الآتي :

الشرط : ما يتوقف عليه تأثير المؤثر الحقيقي (الذى هو نفس الفاعل كالنجار) مثل يوسة الحطاب ، فإنها شرط للإحراق ، إذ النار لا تؤثر في الحطاب بالإحراق إلا بعد أن يكون يابساً ، والجزء : ما يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر ، وهذا لا يمنع من أن تأثير العلة يكون موقوفاً أيضاً على الجزء ، لكن لا ابتداء ، بل بواسطة توقف الأثر على ذات العلة المتوقف على جزئه ، فيكون الفرق بينهما من حيث إن الشرط يتوقف عليه تأثير العلة لا تحققها ، والجزء يتوقف عليه التحقق والتأثير معاً .

(١) ذلك فن صفات الله تعالى الوجودية قديمة ، وملازمة لها ، وهو الذات الطليقة فالصفات قائمة بالذات وملازمة لها ، فلا تأثير للذات فيها ، وإنما هي قائمة به جل شأنه ، فالصفات محتاجة للذات لقيام بها ، ولا يلزم من ذلك تأثير الذات فيها ، لأنها قديمة ، وإنما المحتاج إلى التأثير هي الأمور الممكنة الحادثة .

امتناع ترجيح أحد الطرفين^(١) بلا مرجح

اتفق جميع علماء الكلام على امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح إلا من شذ من الطليحين مثل : ديمقراطيس وأصحابه ، فإنهم زعموا أن وجود السموات اتفاق لا مرجح ، ومع اتفاق علماء الكلام على الامتناع المذكور فقد ادعى بعضهم الضرورة ، واستغنى عن إقامة دليل ، وقال البعض الآخر إن امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح نظري وذكر له أدلة .

أما الفرق الأول^(٢) فقال إن امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح أمر يجزم به من لا فكر عنده ، ولا نظر ، مثل الصبيان والمجانين ، وهذا علامة كونه لا يحتاج إلى نظر .

ونوقش بأنه لو كان ضرورياً لكان مماثلاً للقضايا الضرورية في الظهور ، مثل قولك : الواحد نصف الإثنين ، لكنه ليس مماثلاً لها بل بينهما تفاوت في الظهور ، وهذا علامة كون الأخصى يتطرق إليه احتمال النقيض ، وهو يناق الضرورة . وأجيب عن ذلك بأنه لا مانع من أن يكون بعض الأوليات أجلى من بعض ، بسبب خفاء في تصور المحكوم عليه والمحكوم به ، أما الحكم فلا تفاوت فيه وهو موضع الضرورة .

وأما القائلون بأنه نظري فقد استدلوا بأدلة : أحسنها وأقواها هذا الدليل الآتي :

لو وقع أحد طرفي الممكن مثل الوجود^(٣) لا مرجح ، فإما أن يترجح ذلك الطرف الذي وقع على الآخر أولاً ، ولا سبيل إلى شيء منهما ، فيبطل ما أدى

(١) المقصود بالطرفين هنا : الأمرين الممكنين مثل : الوجود والعدم لزيد من الناس ، أو للقطر ، أو البيضاء والسود لزيد من الناس فالوجود والعدم لزيد ممكن ، وسواد جسمه أو بياضه ممكن ، فلا يقع أحدهما في الخارج بلا مرجح .

(٢) القائل بامتناع ترجيح أحد الطرفين الممكنين بدون مرجح أمر ضروري لا يحتاج إلى دليل .

(٣) بقصد المؤلف رحمه الله أن وجود الممكن وقع بدلا من العدم ، لأن كلا من الوجود والعدم بالنسبة إليه سواء ، فيفزع الوجود لاند له من مرجح .

إليه ، وهو وقوع أحد الطرفين بدون مرجح ، ثبت نقيضه وهو أن أحد طرفي الممكن إذا وقع فلا يقع إلا لمرجح .

بيان عدم حصول كل من شقي التالي ، وهو أنه إذا لم يترجح لم يقع ، إذ الوقوع بموجب^(١) الرجحان ، وإذا ترجح فلما أن يزيد على ذلك الطرف شيء ، لو لا يزيد ، فإن لم يزد لم يتحقق الرجحان لأنه زائد ، وإن زاد يعود الكلام في ثبوت ذلك الزائد ، ويقال فيه : هل هو لمرجح لو لا انتقال الكلام إليه كالسابق ، فهلزم التسلسل وهو باطل ، فما أدى إليه وهو وقوع أحد طرفي الممكن لا لمرجح باطل ، ثبت المطلوب .

الدور والتسلسل

الدور ينقسم إلى دور ممي ودور سبقي ، مثال الأول توقف تعقل الأوبة على تعقل البتوة ، وبالعكس ، فإن تعقل ذات الأب بوصف كونه أباً يستلزم تعقل ذات الإبن بوصف كونه ابناً ، وكذلك العكس . وهذا القسم ليس بمستحيل لأن الإضافات^(٢) أمور اعتبارية ، لا وجود لها إلا في الأذهان ، إنما المستحيل هو القسم الآخر وهو الدور السبقي . وقد عرفوه بأنه توقف وجود شيء على وجود شيء آخر قد توقف هذا الشيء الآخر عليه ، وينقسم إلى قسمين :

دور مصرح ودور مضمر ، والمصرح ما كان التوقف فيه بمرئية (أى بواسطة واحدة) كما إذا فرضنا أن زيدا أوجد عمراً ، وعمراً أوجد زيدا ، فإن عمراً قد توسط بين زيد وأولاً ، ونفسه ثانياً ، وسمى مصرحاً لظهور التوقف فيه بمجرد النظر . والمضمر ما كان التوقف فيه بمرتبين فأكثر كتوقف وجود زيد على عمرو ، وعمرو على بكر ، وبكر على زيد ، وسمى مضمرأ لخفائه بالنسبة للمصرح .

(١) لأنه انصف الوجود دون العدم ، فلا بد لذلك من مرجح يرجع الوجود على العدم .

(٢) الأثران الإنشائيان هما اللذان لا يمكن أن يعقل أحدهما بدون الآخر مثل الأوبة والبتوة ، والتقرب

والبعد ، فإن سمى كونه أباً أن يكون له ابن ومعنى كونه ابناً أن يكون له أب ، وهذا الأمر الإنشائي ظاهرة إن فيه دوراً ، ولكنه ليس بمستحيل ، لأنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج . راجع شرح

الوقوف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٥٤ .

هذا القسم الثاني بنوعيه مستحيل لوجوه :

منها لو توقف وجود كل منهما على وجود الآخر للزم^(١) الجمع بين التقيضين ، لكن الجمع بين التقيضين محال ، فما أدى إليه وهو توقف كل واحد على الآخر محال ، فيبطل الدور .

وجه الملازمة أنه من المسلم به ضرورة أن المؤثر متقدم وسابق على الأثر ، والأثر متأخر في الوجود عن المؤثر ، فإذا قلت نهد أوجد بكرأ ، وبكر أوجد نهداً ، فكان كل منهما متقدماً لا متقدماً^(٢) ، متأخراً لا متأخراً ، مؤثراً لا مؤثراً ، أثراً لا أثراً موجوداً لا موجوداً ، وإنما لزم ذلك ، لأن كلا منهما باعتبار الدور يكون علة وسعلولاً ، ولا شك أن هذا جمع بين التقيضين وهو محال ، فما أدى إليه وهو الدور محال .

ومنها لو توقف كل واحد منهما على الآخر لافتقر الشيء إلى نفسه ، لكن افتقار الشيء إلى نفسه محال ، فما أدى إليه وهو الدور محال .

بيان الملازمة أنه لو توقف كل منهما على الآخر لكان المتوقف مفتقراً إلى المتوقف عليه ، وعلى اعتبار الدور يكون كل واحد منهما متفقراً إلى الآخر ، وهذا يؤدي إلى افتقار الشيء لنفسه ، لأن المفتقر إلى المفتقر لشيء مفتقر إلى ذلك الشيء ، فلو افتقر عمرو إلى نهد وقد فرض أن نهداً مفتقر إلى عمرو لكان عمرو مفتقراً إلى نفسه ، وافتقار الشيء إلى نفسه محال ، لأن الافتقار نسبة بين شيئين : أحدهما يقال له منسوب ، والآخر منسوب إليه ، فيجب أن يكون بينهما تغاير ، ونظراً لوضوح استحالة الدور ، قال بعض الكتابين إن استحالة بديهية ، وما بذكر لإثبات استحالة ليس دليلاً ، وإنما هو من باب التنبية ، والضروري لا مانع من التنبيه عليه .

(١) ل الطبيعة للزم الجمع بالو والصراب ما كتبه بملها .
(٢) فهو متقدم باعداد مؤثراً ، وليس متقدماً باعداد أثراً ، وسار متأخراً باعداد أثراً ، وليس متأخراً باعداد مؤثراً ... وهكذا .

التسلسل

هو أن يستد الممكن في وجوده^(١) إلى علة مؤثرة ، وتستد تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة ، وهلم جرا إلى غير النهاية .

ذكر علماء الكلام^(٢) عدة أدلة على بطلان التسلسل ، بعضها لم يسلم من القدح ، وبعضها سلم من القدح المبطل ، وسنقتصر في ذكر الأدلة على ذلك^(٣) الأخير .

(١) برهان التطبيق : وحاصله أن نفرض من المعلوم^(٤) ما بطريق التصاعد إلى ما لا نهاية له جملة ، وما قبله بمنتهى إلى غير منتهى جملة ، فيحصل جملتان غير متناهيتين إحداهما زائدة على الأخرى ، بقدر منتهى ، مثلاً نفرض جملة من الآن إلى ما لا نهاية له في الأزل (هذه تسمى الآتية) ، ثم نفرض من هذه السلسلة نفسها جملة أخرى تبدأ من الطوفان إلى ما لا نهاية له في الأزل (وهذه تسمى الطوفانية) ، وبعد هذا الفرض نقابل أول فرد من السلسلة الطوفانية بأول فرد من السلسلة الآتية . ونستمر في تطبيق^(٥) باقى الأفراد هكذا إلى الأزل ، فنجد ذلك لا يخلو الحال عن واحد من أمرين ، إما أن يتساوى ، وإما أن يتفاوت ، فإن تساوى لزم مساواة الزائد للناقص ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو التسلسل محال ، وإن تفاوت وانتهت الناقصة ، وكان التفاوت بينهما بمقدار منتهى ، لأنه من الآن إلى الطوفان ، والتفاوت بالمتناهي يستلزم المنتهى فلا تسلسل .

-
- (١) في المطبعة أى إلى علة مؤثرة ، والصواب حذف كلمة (أى) كما كتبناه .
 (٢) في المطبعة ذكر علماء الكلام في عدة أدلة ، بزيادة كلمة (في) والصواب حذفها كما كتبناه .
 (٣) في المطبعة وتنص في الأدلة على ذلك أنه الأخير ، والصواب حذف كلمة (أنه) ، بزيادة المؤلف أن يقول : إننى سأقتصر على ذكر الأدلة التى سلمت من القدح والإنطال .
 (٤) في المطبعة (المعلوم ما بطريق التصاعد) ، والصواب في نظرى ، وحاصله أن نفرض من معلول (ما) بطريق التصاعد ... الخ راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٦٧ وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٢٦ طبع مكتبة الكليات الأزهرية .
 (٥) زيدا كلمة (تطبيق) لتسليم العبارة .

وذلك لأن الناقصة لما انقطعت كانت متناهية ، والزائدة لم تزد عليها إلا بذلك المقدار المتبداً من المعلوم الأخير إلى الطوفان ، وهو متناه ، فيلزم التناهي لا محالة ، وإلى هنا انتهى ذلك الدليل .

وملخصه أنه عند تطبيق إحدى السلسلتين على الأخرى ، إن فرض التساوى كان محالاً فما أدى إليه وهو التسلسل محال وإن فرض التفاوت فلا تسلسل أصلاً ، لأن كلا من السلسلتين قد انتهى ، وقد أوردوا على هذا الدليل نقضين^(١) :

الأول على فرض المساواة ، والثاني على فرض التفاوت .

وحاصل الأول لا نسلم إمكان المساواة حتى نفرض ، لأن المتبادر من لفظ المساواة تماثل كل من السلسلتين في الكم ، بمعنى أن عدد أفراد إحدى السلسلتين يكون مساوياً لعدد أفراد الأخرى ، وهذا لا يتأتى هنا ، لأن الموضوع أن السلسلة غير متناهية ، والحكم بالتماثل في الكم فرع انحصار الأفراد ، فحينئذ لا يصح فرض التساوى . ويحجب عن ذلك بأن التساوى لا يتوقف على الانحصار ، لأن معناه كون كل من السلسلتين قد اشتملت على ما اشتملت عليه الأخرى ، وهذا المعنى يتحقق مع عدم التناهي .

وحاصل الثاني سلمنا أن هناك تفاوتاً بين السلسلتين ، لكن لا نسلم التناهي بميلب أنا إذا فرضنا جملتين من الأعداد^(٢) إحداهما من الواحد إلى ما لا نهاية له والثانية من الثاني إلى ما لا نهاية له ، ثم طبقنا إحداهما على الأخرى ، فجعلنا الواحد من الأول بإزاء الواحد من الثانية وهكذا ، فإن إحداهما تكون أزهد من الأخرى ، ولا يلزم من ذلك التناهي ، لأن الأعداد لا تنتهي ، وكما يقال هذا في الأعداد ، يقال في مقدورات الله تعالى ومعلوماته ، فإن المعلومات أكثر عدداً من

(١) في المطبوعة نقضين والصلاب نقضين بدون بهاء أى أمرين بالظن .

(٢) راجع شرح المواظف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٦٩ ، وشرح القاصد للسيد ج ١ ص ٣٧٥ .

المقدورات ، لأن القدرة خاصة بالممكنات ، فالمقدور هو الممكن فقط ، والعلم يشمل الواجبات والجهيزات والمستحيلات ، فالمعلوم يشمل^(١) : الممكن ، والواجب ، والمستحيل ، ومع هذا التفاوت فلا تنأى لأن مقدورات الله تعالى ومعلوماته لا تنأى .

ويجاب عن ذلك بأن النقض^(٢) بالأعداد لا يرد ، لأن التطبيق المستدل به على بطلان التسلسل إنما اعتبر بين الأمور الموجودة وهى المعلولات التى ضبطها وجود ، وأما الأعداد فهى من قبيل الأمور الوهمية المحضة ، التى لا وجود لها فى نفس الأمر ، حتى يكون هناك جملتان تطبقان فلا يصح النقض بها .

وأما النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فلا يرد أيضاً لأن معنى عدم تنأى المقدورات عدم وقوعها عند حد ، فما من مقدور إلا وتصور وراءه مقدور آخر ، وأما الموجود من المقدورات فهو متناه قطعاً ، وكذلك المعلومات الوجودية متناهية قطعاً لأنه ضبطها وجود وأما^(٣) العدمية فهى بمنزلة عن الدليل .

(٢) برهان التضاد حاصله : لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولات على عدد العلل ، لكن التالى باطل ، فما أدى إليه وهو التسلسل باطل^(٤) .

ووجه لزوم التالى للمقدم أنا إذا فرضنا سلسلة من المعلول الأخير إلى غير

(١) ودنا كلمة (يشمل) ليستقيم الكلام .

(٢) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٧٠ وراجع شرح المقاصد للسيد ج ١ ص ٣٧٧ .

(٣) يقصد المؤلف بالأمور العدمية ، الأمور التى ليس لها تحقق فى الخارج كترقب الأعداد ، فإنها موجودة ، أى أن وجودها فى العقل فقط ولا وجود لها فى الخارج .

(٤) راجع شرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٣٠ من طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، وشرح المؤلف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٧٦ .

النهاية لكائن جميع الأفراد قد تحققت فيها العلية^(١) والمعلولية إلا المعلول الأخير فإنه يكون معلولا ولا يكون علة ، وبذلك يزيد عدد المعلولات عن عدد العلل ، وهذا نشأ من التسلسل ، ولو كانت العلل متناهية لا يلزم ذلك ، لأن كل فرد ما عدا الأخير والأول يكون علة ومعلولا ، فيتحقق التساوي بين العلل والمعلولات بالنسبة إلى ما انحصر بين الأول والأخير ، وكذلك بالنسبة إلى الأخير والأول ، لأن الأخير معلول لا غير ، والأول علة لا غير ، فيكون ذلك المعلول في مقابلة العلة ، وأما وجه بطلان التالى فهو أن العلية والمعلولية أمران متضايغان تضائفا حقيقيا ، ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود ، بمعنى أنه إذا وجد أحد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعاً ، فلا بد أن يوجد بأزاء كل واحد منهما واحد من الآخر ، فيكونان متساويين في العدد ضرورة ، وإذا بطل التالى بطل المقدم ، وهو التسلسل ثبت الانتهاء إلى علة .

(٣) السلسلة إما أن تنقسم بمساويين أولاً (ولا ثالث لهما ولا يجتمعان ولا يرتفعان ضرورة) فتكون إما زوجاً إن انقسمت بمساويين ، أو فرداً إن لم تنقسم بمساويين ، وكل من الزوج والفرد متناه ، لأنه محصور بين حاصرين ، ما قبله وما بعده فتكون السلسلة متناهية فبطل التسلسل .

(٤) السلسلة عدد وكل عدد محصور فالسلسلة محصورة^(٢) فتكون متناهية .

الجواهر والعرض والقسام كل باحصار

جرت عادة علماء الكلام أن يذكرها مباحث الجواهر والأعراض قبل التكلم

(١) إذا كلمة (العلية) لأن الكلام لا يحتمل بدونها ، فالقصد أن كل فرد في السلسلة يكون علة ومعلولا ، ما عدا المطلق الأخير ، فيكون معلولا فقط وليس علة ، لأنه لم يؤثر في شيء بعد ، وبذلك يزيد عدد المعلولات على عدد العلل بفرد هو الأخير ، فهو معلول وليس علة .

(٢) ولعمد شرح المارقف للسيد الشريف ج ٤ ص ١٧٨ .
وطرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٣٤ طبع مكتبة الكليات الأزهرية .

على^(١) الصفات وسائر مباحث علم الكلام في الكتب المطولة ، مثل المواقف والمقاصد والطوالع .

والذي دعاهم إلى ذلك هو أنهم عند إثبات حدوث العالم يفسمون العالم إلى جواهر وأعراض ، ويثبتون حدوث كل منهما على انفراده ، وبذلك يتوصلون إلى إثبات حدوث العالم ، ويحتجونه يستدل على ثبوت الصانع ، ولا يخفى أن الحكم بحدوث الجوهر والعرض فرع تصوره ، فيجب صناعة أن يتصور كل منهما قبل الحكم عليه بالحدوث ، ولما كانت أقسامهما وبعض أحكامهما مختلفاً فيها بين المتكلمين والحكماء تعرض علماء الكلام أيضاً لبيان الأقسام والأحكام .

ومن هذا يتضح للنظر أن مباحث الجوهر والعرض تنحصر في ثلاثة مطالب :

١ — تعريف كل منهما .

٢ — أقسامهما .

٣ — أحكامهما .

ونبدأ بالجواهر لتقدمه طبعاً فيتناسب الوضع والطبع .

مباحث الجوهر

العرف

اتفق علماء الكلام على أن الجوهر إما يقال للممكن الموجود ، فلا يقال للواجب ، ولا للمستحيل ، ولا للممكن المندمج ، ولكنهم اختلفوا في مفهومه فعرفه الحكماء بأنه ماهية إذا قهست إلى وجودها الخارجى ولوحظت بالنسبة إليه

(١) يدرك في البداية نصاً ، وأقول أن يقال : يذكر مباحث الجوهر والأمراض قبل التكلم على مباحث الإكتمات والصفات وسائر مباحث علم الكلام ... الخ .

كانت لا في موضع^(١) أى محل يقومها . وعرفه المحكّمون بأنه ما قام بنفسه ،
ومعنى قيام الجوهر عندهم أن يتحيز بنفسه غير تابع في تحيزه لتحيز شيء
آخر ، بخلاف معنى لقيام الهوى بنفسه فإن معناه عدم التقاربه إلى محل ولا
تخصص .

تعريفه

تعريف الجوهر : لا يصح أن يكون من قبيل الحد ، لأنه بسيط فلا يحده ، ولا
من قبيل الرسم التام ، لأن الجوهر جنس^(٢) عال فلا جنس فوقه ، حتى يؤخذ
في تعريفه وتضمن إليه خاصة ، ولكنه من قبيل الرسم الناقص الذى هو التعريف
بالخاصة .

(١) الأول أن يقول (كانت لا في موضوع) فهذا هو تعريف الفلاسفة ، ويبدون بالموضوع ،
المحل القائم بنفسه للقول لغيره ، والجوهر قام بنفسه ، ولا يحتاج إلى ما يقومه ، وهو الموضوع
في اصطلاحهم ، راجع البحار النصوصية لأن سهلان ص ٢٤ للطبعة الأخيرة سنة
١٨٩٨ م .

(٢) يدور أن هنا اشتغالها ، اشتبه على فضيلة الشيخ المؤلف ، إذ ليس المراد بالجوهر هنا ،
الجوهر الذى هو جنس عال ، بل المراد به هنا الجوهر مطلقاً ، وهو الموجود لا في موضوع ،
وهذا يشمل الجوهر الذى هو جنس عال ، ويشمل الجسم ، ويشمل الإنسان والجوهر فكل
هذه جوهر في عرف الحكماء ، فكلها يصدق عليها التصريف : الموجود لا في موضوع ،
ولذلك قسم الحكماء الجوهر إلى جوهر أول ، مثل معد وكنز ، ونفس والنفيل ، وجوهر
ثانٍ ، وهو الكل مثل : الإنسان والحيوان ، وغيرها ، فكل هذه جوهر في عرفهم ، راجع
الفلسفة اليونانية ليوست كرم ، بحث المنطق عند أرسطو .

إذ المراد بالجوهر هنا ما قابل العرض ، وهو الذى يحتاج إلى محل يقومه ، فإن العرض لا
يقوم بنفسه ، بل يتقيد بغيره .

وبالمثل ما قاله فضيلة المؤلف نفسه بعد ذلك في تقسيم الجوهر عند الحكماء ، إذ قال
بتقسيمه إلى حوى وصورة وجسم ونفس وحقل . (راجع نفس الكتاب الصفحة التالية)

أقسام الجوهر

قسم المتكلمون الجوهر إلى قسمين : جوهر فرد وجسم . فالجوهر الفرد هو الذى لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه .

وأما الجسم فعرفه الأشاعرة : بأنه ما تتركب من جزأين فأكثر ، وعليه إذا انضم جوهر فرد إلى جوهر فرد حصل من مجموعهما جسم ، قابل للقسمة^(١) فى جهة واحدة ، وهى الطول .

وعرفه المحزلة بأنه الطويل المرىض العميق ، وعلى هذا يقولون : إن النقسام فى جهة واحدة فقط يسمى خطاً ، وفى جهتين يسمى سطحاً ، وهما واسطتان عندهم بين الجوهر الفرد والجسم ، وداعلان فى الجسم عند الأشاعرة .

أما الحكماء فقد قسموا الجوهر إلى خمسة أقسام : هوى ، وصورة ، وجسم^(٢) ، ونفس ، وعقل ، فالمهوى هى المادة التى تتكون منها الأشياء .

والصورة تنقسم إلى جسمية ونوعية ، فالجسمية هى الاتصال الممتد فى جهات الهوى ، مثلاً إذا أخذنا مقداراً من الماء ثم جزأناه إلى جزعين ، فإنك تراه قد انفصل بعضه عن بعض بعد أن كان متصلاً .

والماء لم يعدم منه شيء ، فالقابل للاتصال والانفصال هو المادة ، والاتصال هو الصورة الجسمية ، وهى مشتركة بين جميع الأجسام ، والصورة النوعية هى صورة لا يخلو عنها جسم ، ويتنوع بحسبها إلى أنواع كثيرة ، تختلف آثارها ولوازمها ، كقبول الانشكاك والاتصاف بسهولة كما فى الماء ، أو بصر كما فى الأرض ، وكاختصاص بعض الأجسام بالشكل الذى اقتضته طبيعته ، كالثفل ، فإن هذه

(١) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٧ ص . وشرح الطوطم للقاضى البزارى

ص ٢٤١ وشرح المقاصد ج ١ ص ٢١٢

(٢) راجع شرح المؤلف ج ٧ ص . وشرح الطوطم للبزارى ص ٢٤١ الطمة السابقة .

الولائم المختلفة لما لم تستند إلى الصورة الجسمية لاشتراكها بين جميع الأجسام ، ولا إلى المهيولى لأنها قابلة محضة ، فلا تكون فاعلة ، ولا لأثر خارج لأن طبيعة هذه الأجسام تقتضيه ، علم أنها لصورة نوعية يختص بها بعض الأجسام دون بعض . أما الجسم فهو ما تركب من المهيولى والصورة الجسمية ، والصورة النوعية .
وأما النفس فهي جوهر تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف .
وأما العقل فهو جوهر تعلق بالبدن تعلق التأثير ، وتحت عقل عشرة ، كلها جواهر مجردة عن المادة ، وموثرة في الممكنات كما سبقت الإشارة إلى ذلك في مبحث الملل .

أحكام الجواهر

للجواهر أحكام تذكر المناسب منها لعلم الكلام وهو ثلاثة :
الأول أنه قابل للبقاء زمانين فأكثر ، وهذا الحكم يدهى لا يحتاج إلى استدلال ، فإننا نعلم بالضرورة أن ثابنا وكتبنا ، وبيوتنا ، هي التي كانت بالأمس لا تبدل فيها ، وإذا حصل تبدل متعلق بها ففي الأعراض فقط ، وحيث كان بقاء الجواهر زمانين فأكثر مما قضت به الضرورة وحكمت به فلا عيرة بما يخالفه .
الثاني أن الجواهر لا تتداخل^(١) في بعضها على جهة النفوذ من غير زيادة في الحجم ، بمعنى أن يدخل جسم في جسم آخر ، فينفذ فيه ولا يزيد الحجم ، أما دخول جسم في جسم على وجه الظرفية كدخول الماء^(٢) في الكوز فلا مانع منه ، وهذا الحكم يجمع عليه بين علماء الكلام ، حتى قال البعض إن الاستحالة

(١) لأن المشغول لا يشغل ، والجسم قد شغل حيزاً من الفراغ وملأه ، فلا يمكن دخول جسم آخر فيه ، وهذا أمر بدهى .

(٢) هنا ليس دخول جسم في جسم ، ولا تحليل جسم في جسم لأن الجسم قد حل في فراغ الكوز ، ويحده حلول الماء في الكوز بمرح الهواء الذي كان يشغل الكوز من الداخل ، فلم يخل جسم في جسم ، وإنما حل جسم — هو الماء — في حلاء هو سطح الكوز من الداخل

ضرورية ، وإلا جاز أن يكون الجسم الواحد أجساماً كثيرة ، وأن يكون الفراغ الواحد مثلاً ألف فراغ ، بل جاز تداخل العالم كله في حيز غردلة واحدة ، وصرح العقل بأباه .

الثالث : تتأثل الجواهر في الحقيقة ، وهذا الحكم يختلف فيه بين المتكلمين والحكماء ، فالتكلمون يقولون إن الأجسام متأثلة في الحقيقة ، والحكماء يقولون إنها مختلفة الحقيقة ، ومبنى ذلك الخلاف اختلافهم السابق فيما يتركب منه الجسم ، فلما قال المتكلمون إنه يتركب من جواهر فردة ، وهي متأثلة في الحقيقة ، قالوا إن الأجسام متأثلة في الحقيقة ، والاختلاف بينها بالأعراض ، ولما قال الحكماء إن الجسم مركب من المهيول والصورة الجسمية ، والصورة النوعية ، ومعلوم أن الصورة النوعية مختلفة في الأجسام ، لاختلاف الآثار واللوان ، قالوا : إن الأجسام مختلفة في الحقيقة ، ويتفرع على هذا الخلاف خلاف آخر في الصفات النفسية ، وعدم تماثلها ، فالتكلمون لما قالوا بتأثل الأجسام في الحقيقة قالوا بتأثلها في الصفات النفسية ، والحكماء لما قالوا باختلاف الأجسام الحقيقية قالوا بعدم تماثلها في الصفات النفسية ، وقد عرفت الصفة النفسية هنا على رأى مشيئ الأحوال ، بأنها ما لا يصح توهم ارتفاعها عن الذات مع بقائها ، مثل التحيز ، وقبول الأعراض .

مباحث العرض

التعريف

عرف الأشاعرة العرض : بأنه ممكن موجود قائم بالتحيز^(١) « وهو الجوهر » وعرفه المعتزلة : بأنه ما لو وجد لقام بالتحيز ، وهذا التعريف يجعل العرض

شاملا للممكن ، الموجود القائم بالتحيز ، والممكن المعدوم ، الذى لو وجد لقام بالتحيز ، فهو^(١) أعم منه عند الأشاعرة ، ومبنى هذا التعميم عندهم قولهم فى تقسيم المعلوم الذى سبق ذكره : المعدوم ثابت ، فيتصف بصفات معدومة ثابتة ، وتلك الصفات أعراض .

وعرفه الحكماء بأنه ماهية^(٢) إذا قيست إلى وجودها الخارجى ولوحظت بالنسبة إليه كانت فى موضوع^(٣) ، أى محل يقومها ، ومعنى وجوده فى موضوع أن يكون وجوده فى نفسه ، هو وجوده فى الموضوع ، لا يتباينان فى الإشارة الحسية ، فتكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر .

أقسام العرض

قسم المتكلمون العرض إلى قسمين :

الأول ما يخص بالحقى كالحياة ، والعلم والقدرة ، والازادة ، والكلام والادراك بالحواس الظاهرة ، والباطنة .

والثانى ما لا يخص بالحقى^(٤) وهو الأكوان الأربعة التى هى الاجتناع والافتراق

(١) أى تعرف العرض عند المعتزلة أعم من تعريفه عند الأشاعرة ، لأنه شمل الممكن الموجود القائم بالتحيز وشمل الممكن المعدوم الذى لو وجد لقام بالتحيز .

(٢) أى حقيقة إذا وصلت فى الخارج كانت لا فى موضوع .

(٣) المراد بالموضوع ، فى عرف الفلاسفة محل القائم بنفسه المقوم لغيره ، كوجود خالد مثلا ، وخالد منتصف البياض ، فهنا يكون خالد قائما بنفسه وهو موضوع ومحل للبايض القائم به ، يلقب له ، ذلك أن البياض لا يقوم بنفسه ، بل يحتاج إلى جسم يقومه ويحصله فى الخارج ، راجع البصائر النصيرية ص ٢٤ .

(٤) لى للطبوعة ما يخص بالحقى ، وهو حقا معلوم والصواب ما كتبه دليل المقابلة راجع شرح الموقف للسيد الشريف ج ٥ ص ١١ وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٤٩ طبع مكتبة الكتبانية الأزهرية .

والحركة والسكون ، والمدركات بالبصر والسمع ، والشم والذوق ، واللمس .
 واليك بيان النوع الثاني^(١) باختصار على طريقته : الكون هو حصول
 الجوهر في الحيز ، والاجتماع حصول جوهرين في حيزين لا يمكن أن يتخلل بينهما
 ثالث ، والافتراق حصول جوهرين في حيزين بحيث يمكن أن يتخلل بينهما
 ثالث ، والحركة حصول أول في حيز ثان^(٢) والسكون حصول ثان في حيز
 أول ، وتعريف الحركة والسكون بهذين التعريفين يقتضى وجود واسطة ، بمعنى أن
 يكون هناك حصول ليس اجتماعاً ولا افتراقاً ، ولا حركة ولا سكوناً ، كما لو فرضنا
 أن الله تعالى خلق جوهرًا فرداً ، ولم يخلق معه آخر ، فإن حصوله آن الحادث
 ليس واحداً من الأربعة ، كما يظهر ذلك بالتأمل في تعريف كل .

والمدركات بالبصر الألوان ، وبالسمع الأصوات ، وبالشم الروائح ، وبالذوق
 مثل الحلوة والملوحة ، وباللمس مثل الحرارة والرطوبة .

أقسام العرض عند الحكماء

قسم الحكماء العرض إلى تسعة أقسام :^(٣) الكم ، الكيف ، الأين ،
 المتى ، الوضع ، الملك ، أن يفعل ، أن يتفعل ، الإضافة .

-
- (١) يقصد بالنوع الثاني العرض الذي لا يختص بالحيز ، بل يضم الحيز وغيره .
 (٢) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٦ ص ١٨٩ وشرح الطحاوي للفاضل البيهقي ص ١٢٢ الطبعة السابقة .
 (٣) راجع العناصر النسخة لأن سهلان ص ٢٣ وما بعدها .
 وشرح المؤلف للإمامي ص ٩٧ وما بعدها .
 وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٤٩ طبع مكتبة الكليات الأزهرية وتاريخ الفلسفة اليونانية
 ليوسف كرم .

الكم

للكم خواص ثلاثة يصح أن يعرف بكل واحدة منها^(١) على انفراد ويصح أن يعرف مجتمعا .

الأولى : قبوله القسمة لذاته .

الثانية : وجود عاد يعمده إما بالفعل كما في العدد ، وإما بالنوهم كما في المقدار^(٢) .

الثالثة : قبوله المساواة ، والزيادة والنقصان .

ومعنى الخاصة الأولى أن من لوازم الكم قبوله القسمة لذاته ، بواسطة أمر اقرر ، والمراد من القسمة : الوهمية لا الفعلية ، والفرق بينهما أن الوهمية كون الشيء بحيث يمكن أن يعرض فيه شيء غير شيء ، أما الفعلية فهي الاقتران بحيث يحصل للجسم هويتان ، وإنما لم يكن هذا القسم مراداً لأنه لا يلحق الكم المتصل الذي هو المقدار ، لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول ، والمقدار الواحد إذا^(٣) انفصل وانقسم فقد عدم ، وحصل هناك مقداران موجودان لم يكونا موجودين قبل الانفصال فلم يكن باقيا ، ولا يلحق^(٤) الكم المنفصل وهو العدد لأن الاقتران زوال الاتصال الحقيقي ، والأعداد لا اتصال فيها ،

ومعنى الخاصة الثانية أن يكون الكم المنفصل وهو العدد مشتملا على عدد يعمده ونفيه ، مثلا السبعة مشتملة على الواحد سبع مرات ، فإذا خرج الواحد مرة بعد أخرى ، إلى سبع مرات ، فنى بعد ذلك العدد ، وكذلك الكم المتصل مثل الخط مشتمل على ما يعمده ونفيه توها ، فإذا فرضت فيه واحداً بعده كثير

(١) في المطبوعة منها ، والصوراب بها .

(٢) مثل للكم المتصل بالعدد ، ومثل للكم المتصل بالمقدار .

(٣) في المطبوعة إذا انفصل ، والصوراب ما كساه : إذا انفصل

(٤) في المطبوعة ولا يلحق ، والصوراب ولا يلحق كساه

فإنك لا تزال تسقط شيئا فشيئا إلى أن يفتنى .

ومعنى الخاصة الثالثة أن العقل إذا لاحظ المقادير أو الأعداد ، ونسبها إلى بعضها ، أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة والنقصان ، لأن أى مقدارين فرضتهما ونسبتهما إلى بعضهما ، فهما متساويان ، أو أحدهما أنهد والآخر أنقص ، وكذلك العددان .

أقسام الكم

ينقسم الكم إلى قسمين : كم متصل ، وكم منفصل^(١) فالكم المتصل هو الذى يمكن أن تفرض فيه أجزاء يتلاق كل جزأين منها على حد واحد مشترك بينهما ، يكون بداية لأحدهما ونهاية للآخر ، مثلا إذا قسم الخط إلى جزأين ، فالحد المشترك بينهما هو النقطة ، وينقسم هذا النوع إلى قسمين : قار الذات وغير^(٢) قار الذات .

فالأول هو الذى يجوز اجتماع أجزائه المفروضة فى الوجود وهو المقدار ، ونحوه أنواع ثلاثة : خط ، وسطح ، وجسم تعليمى ، أما الخط فهو ما انقسم فى جهة واحدة وهو الطول ، وأما السطح فهو ما انقسم فى جهتين ، وهما الطول والعرض ، وأما الجسم التعليمى فهو ما انقسم فى الجهات الثلاث ، الطول والعرض والعمق .

وأما غير قار الذات فهو ما لا تجتمع أجزأؤه فى الوجود ، وهو الزمان فإن
أجزأه إنما تتحقق على التعاقب والتوالى ، فوجود الجزء الثانى بعد انعدام الأول ،
وهكذا ، وعلى هذا البيان يكون الكم المتصل منحصرأ فى أربعة : الخط ،
السطح ، الجسم التعليمى ، الزمان .

وإنما كان الخط من قبيل العرض لأن الجسم قد يوجد بدونه ، كما فى الكرة
الثأمة التكوهر ، فإنها لا خط فيها بالفعل ، مثل الأفلاك على القول بكرهيتها ،
وحبث لا يكون الخط واجب الثبوت للجسم ، فلا يكون من مقوماته فىكون
عرضأ .

وإنما كان السطح عرضأ لأنه إنما يحصل بواسطة انتهاء الجسم به ، كما أن
السطح ينتهى بالخط ، والخط ينتهى بالنقطة ، والتناهى ليس من مقومات
الجسم ، فإنه قد يعدم التناهى المخصوص ببعض الأشكال بسبب حدوث شكل
آخر ، مع بقاء الجسم بحاله .

وإنما كان الجسم التعليمى عرضأ لأن الأشكال التى تتوارد على الجسم
الطبيعى مثل القطعة من المعجن ، تجعلها مرة مرأا ، ومرة مثلأا ، وهكذا ،
قطعة المعجن جسم طبيعى ، والأشكال التى تواردت وتغيرت جسم تعليمى ،
وحث لم يكن هنا من مقومات الجسم فهو عرض .

وإنما كان الزمان عرضأ لأن المشهور من مذهب الحكماء أنه مقدار حركة
الفلك ، فهو قائم بالحركة ، والحركة عرض ، فالقائم بها يكون عرضأ ، وإنما كان
العدد عرضأ لأنه متقوم بالوحدات ، والوحدة عرض وجودى على قول لبعض
الحكماء ، فىكون العدد عرضأ وجوديا بالوجود الذهنى .

الكيف

يرتبط به مبحثان : الأول في تعريفه ، والثاني في أقسامه .

التعريف

الكيف محض لا يستلزم القسمة^(١) ولا عديمها لذاته ، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره .

ومعنى هذا التعريف أن الكيف من الأعراض ، التي لا تستلزم القسمة ، ولا عديمها ، بل قد يقبل القسمة وقد لا يقبلها ، وهذا بالنظر لذاته ، فلا ينافي أنه قد يستلزم القسمة أو عديمها ، لكن بواسطة ، كذلك هو من الأعراض التي تتصور إستقلالاً ، ولا تحتاج في تصورها إلى تصور شيء آخر .

ويخرج بقولنا في التعريف لا يستلزم^(٢) القسمة ، الكم فإنه يستلزمها ، وقولنا ولا عديمها تخرج النقطة ، بناء على أنها موجودة في الخارج ، أما على القول بأنها من الأمور الاعتبارية فلا حاجة إلى قيد استلزام عدم القسمة ، لأنه كان لإخراج النقطة ، وهي على هذا الاعتبار لم تدخل ، وقولنا «لذاته» لشمول العلم

(١) راجع شرح الموقف للسيد الشريف ج ٥ ص ١٦٢ ، وشرح المقامد للسيد ج ٢ ص ٢٣٧ طبع مكتبة الفكتات الأثرية ، وقد تعرفت الكيفية : بأنها اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف ١٩ ، وراجع بصائر النصيحة ص ٣١ .

(٢) في المطبوعة ويخرج بقولنا في-التعريف [لا يستلزم الكم] بل قد زدنا في الأصل كلمة (القسمة) لتنظيم العبارة ، ولينضح مرجع الضمير في قول المؤلف فإنه يستلزمها . فإن الضمير في [يستلزمها] يرجع إلى القسمة . فالكم يستلزم قسمة ، أما الكيف فلا يستلزمها .

المتعلق بالأمور المركبة ، فإنه وإن قبل القسمة ، لكن لا لذاته ، بل باعتبار المعلوم المركب ، أما ذات العلم فلا تقتضى القسمة ، وخرج بقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره الأعراض النسبية ، وهى الإضافة ، والأين ، والمتى ، والوضع ، والمملك ، وأن يفعل ، وأن يفعل ، فإن تصورها موقوف على تصور غيرها كما سيأتى بيانه .

أقسام الكيف .

قسم الحكماء الكيف إلى أربعة أقسام :^(١) كيفيات محسوسة ، وكيفيات نفسانية وكيفيات مختصة بالكميات ، وكيفيات مختصة بالاستعدادات .

الكيفيات المحسوسة : هى ما كانت محسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة ، كالحرارة ، والبرودة المدركين باللمس ، والألوان المدركة بالبصر ، والأصوات المدركة بالسمع ، والروائح المدركة بالشم ، والذوق المدركة بالذوق ، مثل الحلاوة والملوحة .

والكيفيات النفسانية : هى المختصة بملكات الأنفس ، كالحياة والصحة والقدرة والإرادة ، وهى إن كانت مستحكمة فى موضوعها بحيث لا تزول عنه أصلا ، يهصر زوالها سميت ملكة ، وإن لم تكن راسخة سميت حالا ، كالكتابة ، فإنها فى ابتدائها تسمى حالا ، فإذا استحكمت سميت ملكة .

والكيفيات الاستعدادية : هى التى يستعد الجسم بسببها لقبول أثرها بسهولة ، كاللون يسمى^(٢) ضعفا ولا قوة ، أو للدفع وعدم القبول كالصلابة تسمى قوة طبيعية ، والكيفيات المختصة بالكميات المحصلة مثل الاستقامة

(١) راجع شرح المفاهيم للسيد ج ٢ ص ١٣٩ طبعة قسابقة ، وشرح للوهف للسيد الشريف ج ٥ ص ١٦٥ ، وشرح النصيب ص ٣٢ .

(٢) راجع شرح المفاهيم ج ٢ ص ١٣٥ ، وشرح للوهف للسيد الشريف ج ٦ ص ١٥٨ .

العارضة^(١) للخط ، والمنفصلة كالزوجية العارضة للعدد ، فالخط كم ، والاستقامة كيف ، والعدد كم ، والزوجية كيف .

الأيّن

للقوم في تقديم مباحث الأيّن طريقان : الأول للمتكلمين والثاني للحكماء ، أما طريق المتكلمين فحاصله أنهم عرفوا الأيّن بحصول الجوهر في الحيز^(٢) « أى المكان » كما بينه بعضهم . ويعبرون عن الأيّن بالكون^(٣) ، ويقولون إن الكون وجودى ، ويقسمون الكون إلى اجتماع ، وانقراض ، وحركة^(٤) ، وسكون ، وقد تقدم بيانها تقسيما وتعريفا على رأيهم .

أما طريق الحكماء فحاصله أنهم عرفوا الأيّن بحصول الجسم في المكان ، وقسموه إلى حقيقى ، وبجازى ، فالحقيقى^(٥) هو حصول الجسم في مكانه المختص به ، الذى لا يستغنى عنه ، ككون زيد في موضعه ، الذى شغله لماسة جسمه له ، والجازى هو ما يتفصل فيه الحيز على الحال فيه ، ككون زيد في البيت ، فإن جميع البيت لا يكون مشغولا به على وجه يماس ظاهره جميع جوانب البيت ، ومنه ما هو أوسع من هذا ، ككون زيد في البلد أو في قارة أفريقيا ،

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٤٢٧ ، وشرح المواظ للسيد الشريف ج ٦ ص ١٥١ .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٢٤٢ وشرح طواع الأنوار للأصفهائى ص ٢٢٢ .

(٣) أى الوجود في الأيمان : والأيّن هي الحالة التى تكون للحسم ويجاب بها حين يسأل بأيّن هو ؟ أى كونه الجسم في مكانه .

(٤) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٤٤٢ ، وشرح المواظ للسيد الشريف ج ٥ ولا بد للحركة من ستة أمور ، ما سته الحركة وما إله الحركة ، وما فيه الحركة ، وما به الحركة وما له الحركة وإزمان الذى يقع فيه الحركة .

(٥) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٥٧ القطعة السابقة ، وراجع البصائر العينية ص ٣٣ القطعة الأخيرة .

والكلام على الجسم تقدم في مبحث الجوهر ، أما المكان فهو السطح الباطن من الحارى
المماس للسطح الظاهر من المحوى وقد سبق الكلام فيه أيضا .

المتى

هو حصول الشيء في الزمان^(١) ، وينقسم إلى حقيقى وهو كون الشيء في زمان لا
يفضل عليه ككون الكسوف في لحظة معينة ، ومجازى وهو كون الشيء في زمان يفضل
عليه ، كحضور فلان في هذا الأسبوع ، أو كون ولادته في هذا الشهر ، أو في هذه
السنة ، ويمتاز الحقيقى من متى عن الحقيقى من الأين ، بأنه يجوز فيه الاشتراك بأن
تتصف أمور كثيرة ، كموت ، وولادة ، وقدم غائب ، بالكون في زمان معين ،
بمخلاف الأين في المكان الحقيقى ، فإنه لا يجوز فيه الاشتراك بداهة ، والمراد من الشيء
في التعريف ما شمل الجسم ، وغيره ، من الحوادث .
أما الزمان فقد تقدم تعريفه : وهو مقدار حركة الفلك عند الحكماء ، وعند
التكلمين امتداد موهوم يقع ظرفاً للحوادث .

الوضع

هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها لبعض ، وسبب^(٢) نسبتها إلى

(١) مراد صاحب البصائر الحقيقية بأنه كون الشيء في الزمان أو في طرفه ، فإن كثيراً من الأنبياء تقع
في أطراف الأزمنة ، ولا تقع في الأزمنة . وسأل عنها متى ؟ راجع ص ٣٣ وما بعدها من البصائر

(٢) هيئة للجسم تحصل من نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ، سنة تختلف الأجزاء لأجلها ، مثل القيام
والقعود ، والاستلقاء والانبطاح والاعتراش .

والوضع قد يقع فيه تضاد ، فإن وضع الإنسان رحلته في الأرض ورأى في الهواء مما على السماء
بعضاً وضعه ورأى في الأرض ورسلته في الهواء . فالوضعان مختلفان ومتضادان ، بمعنى أنها لا
يختصان معاً في وقت واحد [راجع البصائر الحقيقية ص ٣٤] .

خارج ، وينقسم إلى قسمين الأول ما لا يعتبر فيه إلا نسبة الأجزاء إلى بعضها كالثالث والرابع والمستدير ، والثاني ما يعتبر فيه نسبتها إلى بعضها ، وإلى الأمور الخارجية ، كالقهام والانتكاس :

الملك

هيئة تعرض للجسم بسبب ما أحاط به ، وانتقل بانتقاله ، كالنقص^(١) والتختم ، والمحيط بالجسم قد يكون خلقيا كالجلد ، وقد يكون غير خلقى ، سواء كان محيطا بأكمله ، كالثوب ، أو ببعضه كالخاتم ، والعمامة ، والخف .

أن يفعل وأن يتفعل^(٢)

اختار الحكماء التعبير بهاتين الصيغتين دون الفعل والانفعال ، لأن هاتين المقولتين من الأمور المتجددة غير القارة ، والمفيد للتجدد هاتان الصيغتان ، أما الفعل والانفعال فيقالان للحاصل بعد الحركة ، ومعنى أن يفعل تأثير الشيء في غيره ما دام مؤثرا ، ومعنى أن يتفعل تأثير الشيء عن غيره ما دام متأثرا ، فتأثير النار في الماء ما دام الماء موضوعا عليها يسمى أن يفعل ، وتسخن الماء ما دامت الحرارة مؤثرة فيه يقال له أن يتفعل ، فإن انقطع تأثير النار بأن أهدئت أو أطفئت

(١) راجع البصائر النجدة لابن سهلان ص ٣٤ ، وشرح المقاصد للحد ج ٢ ص .

(٢) سمي [أن يفعل] أن يؤثر الشيء في غيره فمفعول غير فاعل الذات ، ففعله مفعول يؤثر في [أن يفعل] مثل التسخين مفعول يسخن ، ويقطع مفعول يقطع .

ولما [أن يفعل] فهو تأثير الشيء عن غيره مفعول في التأثير ، كالتسخين وهو يقطع — البصائر النجدة ص ٣٥ .

الإضافة

هي النسبة التي لا تغفل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأول ، كالأبوة ، والبنوة ، والإضافة بهذا المعنى يقال لها في اصطلاح الحكماء مضاف حقيقي ، وقد يراد بها الأمر الذي عرضت له الإضافة كذات ^(١) الأب ، وقد يراد بها مجموع الأمرين ، ويسمى كل منهما مضافا مشهوريا . والمعتبر من المقولات الإضافة التي هي النسبة التي تسمى مضافا حقيقيا ، وهذه النسبة قد تكون متخالفة في الجانبين ، كالأبوة والبنوة ، وقد تكون متوافقة كالأشوة .

والإضافة تعرض لجميع المقولات ، فنعرض ^(٢) للكم المتصل كالخط ، والإضافة العارضة له العظم والصغر ، فإنهما إضافيان ، لا يغفل كل منهما إلا بالقياس ^(٣) إلى الآخر . ونعرض للكم المنفصل ، وهو العدد ، والإضافة العارضة له القلة والكثرة ، ونعرض للكيف كالحرارة والإضافة العارضة له الأحرية ، وتعرض للمضاف كالقرب والبعد ، والإضافة العارضة له الأقربية والأبعدية ، وتعرض للأئين وهو حصول الجسم في المكان ، والإضافة العارضة له العلو والسفل .

-
- (١) راجع شرح طوابع الأنوار لشس الدين الأصفهاني ص ٢٢٢ ومنز المواقف للإمامي ص ١٧٧ وشرحه .
(٢) راجع البحار الناصية لأن سهلان ص ٣٠ وما بعدها وشرح طوابع الأنوار لشس الدين الأصفهاني ص ١٣٤ وراجع منز المواقف للإمامي ص ١٧٥ .
(٣) في المطبوعة لا توجد كلمة [إلا] فردناها ، لأن المعنى لا يستقيم بدونها .

وينبئ أن يعلم أن الموصوف أولاً بكونه أعلى من غيره هو المكان ، يقال مكان أعلى من مكان آخر ، والموصوف ثانياً وبالتبع الجسم ، الحال فيه ، وتعرض''
للمنى ، وهو حصول الشيء فى الزمان ، والإضافة العارضة له القدم والحديث ،
فيقال هذا حصول قديم ، وهذا حصول حادث ، وكل من القدم والحديث نسبة
لا تعقل إلا بالقياس إلى مقابلها ، وتعرض للسلك الذى هو هيئة عارضة للشيء
بسبب ما أحاط به كالثوب ، والإضافة العارضة له الأكسى ، يقال هذا الثوب
أكسى من الثوب الآخر ، أى أسمر منه وأكمل .

وتعرض للوضع الذى هو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها
لبعض ، وسبب نسبتها إلى الخارج كالانتصاب ، والإضافة العارضة له
الشديدة'' الانتصاب ، وتعرض لأن يفعل'' الذى هو مثل القطع ، والإضافة
العارضة له الأقطعية ، وتعرض'' لأن يفعل الذى هو مثل القطع ، والإضافة
العارضة له الأشدية .

وليس لقائل أن يقول : إن عروض الإضافة لباقي الأعراض يؤدى إلى قيام
العرض بالعرض ، وهو ممنوع عند الأشعرى ومتابعيه ، لأننا إذا جربنا على رأى
الفريق القائل إن العرض لا يقوم بالعرض ، فقيام الإضافة لباقي الأعراض ليس
منه ، لأنها عندهم أمور اعتبارية ، فلا مانع من قيام بعضها ببعض ، أما الممنوع
فهو قيام العرض الوجودى بمثله . وإن جربنا على رأى الحكماء فالأمر ظاهر ،
لأنهم يجوزون قيام العرض بالعرض ، وهو من الأمور الوجودية .

أحكام العرض

- للعرض أحكام أربعة : اثنان اتفق عليهما علماء الكلام ، واثنان اختلفوا فيهما ، أما
المحقق عليهما فهما (١) عدم انتقال العرض من محل إلى محل آخر .
(٢) عدم قيام العرض الواحد بالشخصى بمحلين .
وأما اختلف فيهما فهما :
١ - قيام العرض بالعرض .
٢ - بقاء العرض زمانين وإليك البيان .

انتقال العرض من محل إلى آخر

اتفق المتكلمون والحكماء^(١) على امتناع انتقال العرض من محل إلى محل
آخر ، وذكر الكتّابون هنا أدلة من جانب المتكلمين ، وأخرى من جانب
الحكماء ، ولكنها لم تسلم من القدرح ، وكان يكفى في إثبات هذا المبحث اتفاق
المتكلمين والحكماء ، وعدم وجود مخالف ، ولكنى أسوق إليك دليلا لم يرد عليه
شيء ، وحاصله أنه تقدم في تعريف العرض عند الحكماء بأنه ماهية إذا قبست
إلى وجودها الخارجى ولو حفظت بالنسبة إليه كانت في موضع^(٢) أى محل يقومها ،
ومن هذا التعريف يؤخذ أن المقوم للعرض هو المحل ، ويستحيل أن يتحقق الشيء
بدون مقومه ، وحيتذ يقال لو انتقل العرض عن محله لما كان المنقول عنه

(١) راجع شرح المقاصد للسيد ح ٢ ص ١٦٣ طبع مكتبة الكليات الأزهرية ، وشرح المرافق
للسيد الشريف ج ٥ ص ٢٧ ، وشرح طوابع الأنوار للنسب قدس الأصفهان ص ١٥٩ .
(٢) هكذا في الأصل والأول أن يقول : كانت في موضوع ، فكلية موضوع لفظ اصطلاحى :
معناه المحل القائم بنفسه المقوم لغيره [راجع شرح المرافق ح ٥ ص ٨ وما بعدها . وبدليل
ما ذكره المؤلف نفسه بعد ذلك وكرره لفظ (موضوع) . وليس موضع فندم

موضوعاً^(١) له ، لأن الموضوع ما يمتنع قيام الحال بدونه ، فلا يمكن أن ينتقل أصلاً . ولا يقال إن المجاور للنار يحس بحرارتها ، وكذلك المجاور للمسك يحس برائحته ، وهذا دليل انتقال الحرارة والرائحة إلى المجاور ، وهما عرضان ، لأننا نقول له إن حدوث الحرارة والرائحة في المجاور بإحداث الفاعل المختار ، عند القائلين بأن الله فاعل بالاختيار ، ومحصل الاستعداد للمحل ، ثم الإفاضة عليه من المبدأ ، بطريق الإيجاب على رأى نفاذ الاختيار .

قيام العرض الواحد بمحلين^(٢)

قال صاحب المقاصد قد يكون من الضروريات ما يشبه على بعض الأذهان فيورد في المطالب العلمية ، ويذكر في معرض الاستدلال ما ينه على مكان الضرورة^(٣) ، وذلك مثل مبحث قيام العرض بأكثر من محل واحد ، فإن الضرورة قاضية بأن العرض القائم بهذا المحل ، يمتنع أن يكون هو بعينه القائم بالمحل الآخر ، ولذلك كان القول بعدم قيام العرض بأكثر من محل واحد مجعماً عليه من المتكلمين والحكماء ، ولم يخالف فيه إلا بعض قدماء الفلاسفة^(٤) فإنهم قالوا بأن القرب عرض قائم بمحلين وهما المتقاربان ، كذلك الجوار عرض قائم بالمتجاورين ، والأخوة عرض قائمة بالأخوة ، ورد عليهم بأننا لا نسلم أن الواحد بالشخص قائم بالطرفين ، بل القائم بكل منهما فرد مغاير للآخر ، غاية الأمر أن هذين الفردين

-
- (١) في المطبوعة لما كان للفل عنه موضوعاً ، والصراب ما كتبه موضوعاً .
 (٢) راجع شرح المواقف ج ٥ ص ٥١ وما بعدها وشرح الطرائق لشمس الدين الأصفهاني ص ١٦٣ ، وشرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٥٩ وما بعدها .
 (٣) بهد صاحب المقاصد أن يقول : إن الأمور الضرورية هي البديهية قد تشبه على بعض الفضول ، فيذكرها العلماء ، ويهينون على أنها ضرورية بديهية .
 (٤) راجع شرح المواقف ج ٥ ص ٥٣ ولا توجد كلمة [إلا] في المطبوعة فردناها لسننم الكلام ، وضح للمنى .

متأثران ، متحدان بالنوع ، ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص ، وأيضاً فالفعل يحكم بداهة بأن الموجود الواحد يتمتع أن يكون في حالة واحدة ، في موضعين سواء كان جوهراً أو عرضاً .

قيام العرض بالعرض^(١)

اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض ، وجوز الحكماء قيام العرض بالعرض واستند المتكلمون في دعواهم إلى دليلين :

الأول : أن معنى قيام العرض بالمحل تبعيته له في التحيز ، ويلزم هذا أن الذي يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزاً بالذات ، حتى يصح كون العرض تابعاً له في التحيز ، ولا متحيزاً بالذات إلا الجوهر ، فلا يقوم العرض إلا بالجوهر .

ويجاب عن هذا الدليل بأننا لا نسلم أن معنى قيام الشيء بالشيء التبعية له في التحيز ، بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتاً له ، وذلك الشيء يكون منعوتاً كاختصاص البياض بالجسم ، ولا مانع من قيام العرض بالعرض ، بمعنى كون القام وصفاً لما قام به .

الدليل الثاني : لو قام العرض بالعرض فلا يخلو إما أن يتصف بعض الأعراض ببعض أولاً ، فإن لم يتصف بعضها ببعض فلا يكون شيء منها قائماً بالآخر ، وإن اتصف^(٢) فلا بد من الانتهاء إلى الجوهر ، لأنه القام بنفسه ، وهو الأنحى بأن يكون محلاً مفعولاً للحال ، وحيث أن يكون الكل في حيز الجوهر تبعاً له ، إذ

(١) راجع شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٦٧ وما بعدها مطبعة الكليات الأزهرية ، بشرح

الموافق ج ٥ ص ٣٢ وما بعدها ، وشرح الطولوع لنسب الدين الأصمهاي ص ١٦٠ .

(٢) في الطبوعة وإن اتصل والصواب ما كتبه وإن اتصف بدليل التفاضل ، راجع شرح المواهب للسيد الشريف ج ٥ ص ٣٣ . وشرح طولوع الأنوار لنسب الدين الأصمهاي ص

معنى قيام العرض بالجواهر كون العرض في حيز الجواهر ، تبعاً لكون الجواهر فيه ، فالجواهر هو الأصل ، والكل قائم به .

ويجاء عن ذلك بأن قيام العرض بالجواهر بمعنى التبعية في التحيز ، لا يناق . قيام العرض بعرض آخر ، بمعنى كونه صفة له ، وكلامنا في قيام العرض بالعرض .

واستدل الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض بأن السرعة والبطء^(١) صفتان قائمتان بالحركة دون الجسم ، لامتناع اتصاف الجسم بهما ، والخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذا المبحث مبنى على الخلاف في تفسير القيام بالغير ، فمن قال إن معناه التبعية في التحيز ، منع قيام العرض بالعرض ، ومن قال معناه انصاف المنعوت بالناعت جوز قيام العرض بالعرض ، ويرجح كون معنى القيام بالغير الاختصاص الناعت ، قول الجميع صفات الله قائمة بذاته ، وليس معنى القيام التبعية في التحيز^(٢) بل الاختصاص الناعت .

بقاء العرض زمانين^(٣)

ذهب الشيخ الأشعري وأتباعه من محققي الأشاعرة ، والنظام ، والكعبى ، من قدماء المعتزلة إلى أن الأعراض جميعها لا تبقى زمانين ، لا فرق بين عرض

(١) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٥ ص ٣٦٠ وشرح طوابع الأنوار لشمس الدين الأصفهاني ص ١٦١ .

(٢) وذلك لأن الله تعالى غير متحيز ، لأنه ليس جوهراً ، ومع ذلك فالصفات الموجودة قائمة به ، لا بمعنى التبعية في التحيز ، بل بمعنى الاختصاص الناعت فالصفات نعت ، والذات القولية صغوت ، وهي قائمة به تعالى .

(٣) راجع شرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٧٠ وما بعدها وشرح الطوابع لشمس الدين الأصفهاني ص ١٦١ وما بعدها وشرح المؤلف للسيد الشريف ج ٥ ص ٣٧ وما بعدها .

وعرض ، بل يتقضى واحد منها ويتجدد آخر مثله ، وتخصيص أى عرض بوقته ، الذى وجد فيه مرجعه إلى القادر المختار وحده ، دون سواه ، فهو الذى يخصصه بإرادته وقته ، الذى وجد فيه ، وله أن يجعله قبل ذلك الوقت ، وبعده . ووافق الفلاسفة وجمهور المعتزلة هذا الفریق فى بعض الأعراض ، وهو الحركات^(١) والأصوات ، والزمان ، فقالوا بأنها تنقضى وتتجدد ، ولكن قالوا : إن تخصيص أى عرض بوقته الذى حصل فيه سببه استناده إلى سلسلة مقتضية لذلك الانحصار ، فلا يمكن أن يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده ، أما باقى الأعراض فقالوا ببقائها زمنين وأزمنة .

أدلة الأشعرى ومتابعيه

استدل الأشعرى بأدلة :

منها الأعراض لو بقيت زمانين فأكثر ، لكانت متصفة^(٢) ببقاء قائم بها ، لكن اتصافها بالبقاء باطل ، فيطل ما أدى إليه ، وهو بقاؤها أزمنة ، ثبت نقيضه وهو عدم بقاء الأعراض وهو المطلوب .

والملزمة واضحة^(٣) ، أما وجه بطلان التالى فهو أن البقاء عرض ، فلو اتصف العرض به ، لزم قيام العرض بالعرض ، وهو باطل ، ويدفع ذلك الدليل بأن البقاء

(١) راجع شرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٧١ وشرح المؤلف للسيد الشريف المرجع ج ٥ ص ٣٨ .

(٢) راجع شرح المؤلف للسيد الشريف ج ٥ ص ٣٧ وشرح المقاصد للسيد ج ٢ ص ١٧٣ وما بعدها .

(٣) أى القضية الشرطية فى الدليل هى : لو بقيت الأعراض زمانين لكانت متصفة ببقاء قائم بها وقضية واضحة لا تحتاج إلى دليل .

أمر اعتباري ، لأنه عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه إلى الزمن الثاني ، فيجوز أن يتصف به العرض ، ولو سلمنا أن البقاء عرض وجودي ، فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض ، بمعنى الاختصاص الناعت وهو المراد هنا .

ومن الأدلة أنه لو بقى العرض لا ينقلب الجائز مستحيلاً^(١١) ، لكن البتال باطل ، فبطل ما أدى وهو بقاء العرض ، فثبت نقيضه ، وهو عدم البقاء وهو المطلوب . وبطلان التالي واضح ، أما الملازمة فدليلها أن الله تعالى قادر على أن يخلق عرضاً مماثلاً للعرض الموجود في الحالة الثانية من وجود العرض ، وهذا بالإجماع ، ولو كان العرض باقياً لاستحال وجود عرض مماثل للعرض الموجود ، وإلا اجتمع المثلان ، واحتماهما محال ، فبقاء العرض يؤدي إلى جعل إيجاد عرض آخر مستحيلاً ، وهو جائز بالإجماع .

ويجاب عن ذلك بأن إيجاد العرض في الحالة الثانية ، من وجود العرض الأول نحته حالتان ، الأولى إيجاد العرض الثاني المماثل للأول مع بقاء الأول ، وهذا مستحيل ، وليس هو موضع الإجماع . الحالة الثانية أن الله يعدم الأول ويوجد الثاني المماثل له بدلاً عنه في الحالة الثانية من وجود الأول ، وهذا موضع الإجماع ، وبقاء العرض لا يؤدي إلى جعل ذلك مستحيلاً .

ومن الأدلة قولهم لو بقيت الأعراض^(١٢) في الزمن الثاني من وجودها لامتنع زوالها في الزمن الثالث وما بعده ، لكن امتناع الزوال باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو بقاء الأعراض فثبت نقيضه ، وهو عدم بقائها وهو المطلوب .

والدليل على بطلان التالي الإجماع ، وشهادة الحس بأن زوال الأعراض واقع ، فيكون المقدم الذي هو بقاء الأعراض باطلاً ، وأما الملازمة لحياتها

أنه لو لم يمنع^(١) زوال الأعراض لكان جائزاً ، ولو جاز زوال العرض بعد بقائه لما
لزم من فرض وقوعه محال ، لكنه لو فرض وقوعه لزم منه محال ، لأنه لو زال فزواله
حادث ، والحادث لا بد له من علة ، تعطيه الحدوث ، وحينئذ إما أن تكون علة
الزوال ماهيته التي اقتضت هذا الزوال ، وإما غيرها ، وذلك الغير إما موجود ،
وإما معدوم ، والموجود إما فاعل بالإيجاب ، وإما فاعل بالاختيار ، والكل باطل ،
أما بطلان اقتضاء ذاته زواله فلأنها لو اقتضت زواله لم يوجد أصلاً ، لأن ما
تقتضيه ذات الشيء من حيث هي يستحيل تخلفه عنها ، فلو كان زواله مقتضى
ذاته لامتنع وجوده ، لكنه قد وجد ، وأما بطلان كون علة الزوال غير ذاته حال
كونها موجودة فاعلة بالإيجاب فيبانه أنهم مثلوا لها بطرو^(٢) ضد العرض على عمل
العرض ، كطرو البياض على الجسم ، الذي قام به السواد ، ولا شك أنه في هذه
الحالة يكون زوال السواد معللاً بطرو البياض عليه ، ويكون طرو البياض متوقفاً
على زوال السواد ، الذي هو ضده ، وحينئذ يكون وجه بطلان هذا الوجه هو
لزوم الدور ، لأن طرو البياض على الجسم مشروط بزوال كل أضداده ، فيكون
طرو البياض موقوفاً على زوال أضداده ، فلو كان زوال الأضداد معلولاً لطرور
الضد لزم الدور ، لأن الطرو يكون موقوفاً على الزوال ، والزوال يكون موقوفاً على
الطرور ، وأما بطلان كون الموجود فاعلاً بالاختيار ، ومزيلاً للعرض باختياره ،
فوجهه أن الفاعل لا بد له من أثر يصدر عنه ، وزوال العرض عدم ، والعدم نفي
محض ، لا يصلح أثراً لفاعل . وأما المعدوم المؤثر في زواله ، فقد مثلوا له بزوال
شرط العرض ، ويقال في بيان إبطال ذلك الشرط ، إما أن يكون عرضاً ، وإما أن
يكون جوهرًا ، فإن كان عرضاً لزم التسلسل ، وإن كان جوهرًا لزم الدور ، وكل
منهما باطل^(٣) .

بيان لزوم التسلسل : أنه إذا كان زوال ذلك العرض الأخير معلولاً لزوال شرطه ، الذى هو عرض نقل الكلام إلى العرض ، الذى هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه ، الذى هو عرض ثالث ، وهكذا فيلزم وجود أعراض غير متناهية ، وهذا هو التسلسل .

وبيان لزوم الدور أنه من المسلم أن بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر ، وموقوف عليه ، فلو كانت العلة في زوال العرض هي زوال الجوهر [والحال على ما عرفت] لكان زوال العرض موقوفاً على زوال الجوهر ، حيث إن بقاء مشروط ببقائه ، وكان زوال الجوهر موقوفاً على زوال العرض ، حيث إن بقاء الجوهر مشروط ببقائه ، فيأتى الدور ، وإذا بطل كون رواله مقتضى ذاته ، وكونه لموجود مؤثراً إيجاباً أو اختياراً ، وكونه لمؤثر معدوم ، ثبت أنه لو صح بقاءه لامتنع فناؤه فتمت الملازمة ، وتم الدليل .

ويمكن أن يختار الشق الأول وهو أن زواله مقتضى ذاته ، ونمنع الملازمة فنقول لا نسلم أن زواله لو كان مقتضى ذاته لكان ممتنع الوجود ، إنما يلزم لو اقتضت الذات العدم مطلقاً .

ونحن نقول : إن الذات اقتضت أن الزوال بطراً على متصف بالوجود فيعدمه الوجود ، وكل ما يترتب على هذا أن يكون اقتضاء ذاته الزوال مشروطاً بوجود العرض في زمان سابق ، على زمان عدمه ، واستحالة هذا لم يقل بها أحد . أما الشق الثاني وهو كون المؤثر في الزوال موجوداً فاعلاً بالإيجاب ، فلا نسلم ترتب الدور المستنع عليه ، لأن غاية ما فيه توقف طرو الضدين على زوال الآخر ، وتوقف زوال الآخر على طرو الضد ، وهذا إنما يكون مستحيلاً إذا كان الطرو في زمن سابق على زمان الزوال ، وبالعكس ، وأما إذا كان حدوث الطارىء وزوال الباقي في زمان واحد فاللام الدور المعنى ، وهو غير محال .

وأما الشق الثالث وهو كون المؤثر موجوداً مختاراً ، فلنا أن نخاره ، ونمنع كون العدم الطارىء نفعياً محضاً ، حتى لا يصلح أثراً لأنه حادث مفترق إلى

محدث ، وليس من قبيل العدم المحض ، أما العدم الذى يكون أثراً للفاعل المختار فهو العدم المستمر ، ولا كلام لنا فيه . وأما الشق الرابع وهو كون المؤثر معدوماً كزوال الشرط ، فقد رتب المستدل به على كون ذلك الشرط الزائل عرضاً ، التسلسل ، وعلى كونه جوهرًا الدور ، ونجيب عنه بأنه لو كان زوال العرض موقوفاً على زوال الشرط الذى هو عرض لا يلزم التسلسل ، لأن الأعراس عند الحكماء قسمان : قسم يجوز بقاءه كالآلوان ، وقسم لا يجوز بقاءه كالحركات ، وحيث جاز أن يقال شرط العرض الباقى عرض لا يعينه من أعراس متعددة من الأعراس التى لا تبقى بذاتها ، كدورات متعددة من الحركات مثلاً ، فيكون كل واحد من تلك الأعراس المتعددة بدلاً عن الآخر ، فيستمر وجود ذلك العرض الباقى باستمرار شرطه ، ما دام تبادل تلك الأعراس حاصلًا ، فإذا انتهت إلى ما لا بدل له ، كالليرة الأخيرة من تلك الدورات المعدودة ، فقد زال الشرط ، فيزول العرض الباقى ، فلا يلزم التسلسل ، وكذلك نقول لو كان زوال العرض معلولاً لزوال الجوهر لا يلزم الدور لجواز أن يكون شرط بقاء الجوهر أعراساً متبادلة ، فيكون العرض الباقى كاللون ، مشروطاً ببقاء الجوهر المشروط بتلك الأعراس المتبادلة كالحركات .

والحق فى هذا المطلب أن يقال : إن أريد بامتناع بقاء العرض امتناع بقاءه بدون ميق فذلك حق ، وإن أريد به عدم وجوده فى الزمن الثانى فهو غير مسلم ، لأنه لا عقل يشته ، ولا نقل يؤيده .

وقال السيد فى شرح الموقف كما أن الحكم ببقاء الأجسام^(١) ضرورى يحكم به العقل بمعمونة الحس ، وحيث إن ما ذهب إليه الحكماء مما تقضى به الضرورة فلا حاجة لذكر أدلة لهم .

(١) يدعى أن فى الملبى نقصاً تقديره : كما أن الحكم ببقاء الأجسام ضرورى فالحكم ببقاء الأعراس ضرورى كذلك ، يحكم به العقل بمعمونة الحس .

وهذا الكلام الذى ذكره فضيلة الشيخ لا علاقة له بالموضوع ، وهو بقاء العرض زمانين فأكبر ، أما ما يتعلق ببقاء الأجسام فالسيد الشريف يرد على منعت « النظام » فى أن الأجسام لا تبقى زمانين قياساً على ما ذهب إليه الأئمة ومن تابعه من أن الأعراس لا تبقى ، فكذلك الأجسام لا تبقى قياساً عليها ، ذلك أنه يرى أن الأجسام بالية بالضرورة بخلاف الأعراس فإنها تحتاج إلى دليل .

إثبات الصانع جل اسمه بالأدلة العقلية والكونية بتوسع

للاستدلال على وجود صانع للكائنات طريقان :

الأول الاستدلال بالبراهين التي هي اليقينية المنتجة للبقيين وهي المعروفة في المنطق بالبرهان^(١) الذي هو قول مؤلف من مقدمات يقينية لانتاج يقين وهذا هو المسمى بالدليل العقلي .

الطريق الثاني الاستدلال بذوات الأجسام من علوية وسفلية وصفاتها ، واختصاص بعضها بمزايا لم توجد في البعض الآخر ، مع الاشتراك في الجسمية وهو إقناعي^(٢) ، وهذه قد أرشد إليها القرآن في عدة آيات مثل قوله ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ .

وهذا الطريق الثاني أنفع للعامة وأوقع في النفوس لما في الأدلة العقلية من فتح باب الشبهات .

ونسلك في هذا المختصر الطريقتين حتى يكون أمام المستدل طريقان كل منهما يوصله إلى غرضه ، فله أن يسلكهما ، وله أن يختار واحداً منهما حسب استعداده .

(١) الدليل العقلي عند الماطفة ينقسم إلى برهان ، وجدل ، وعظامة ، وشر ، وسفلة ، والبرهان هو الدليل الذي تتركب من مقدمات يقينية ، والجدل هو الدليل الذي تتركب من مقدمات طيبة ، راجع كتاب النظم على النسبة في المنطق ص ١٦٦ طبعه المجلس ، والمرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ص ١٨٦ .

(٢) أن دليل إقناعي ، لأن مقدماته ليست يقينية ، بل تحصل أكثر من معنى ، فمسي الدليل إقناعياً

الأدلة العقلية

ذكر علماء الكلام لإثبات وجود الصانع عدة أدلة تقتصر منها على خمسة :
وقبل الشروع نذكرك بما علمته في مبحث الجوهر والعرض من أن الممكنات
تنقسم إلى جواهر وأعراض^١ وقد عرفت معنى كل منهما وأحكامه ونذكرك أيضاً
بما علمته في مبحث الدور والتسلسل^٢ في معناهما ودليل استحالة كل منهما ،
وحيث لذا اشتمل دليل على أي شيء من هذا الذي علمته يحال علمك به على
ما تقدم فلا حاجة لإعادة الكلام عليه .

الدليل الأول

العالم بجميع أجزائه من جواهر وأعراض حادث ، وكل حادث لابد له من
محدث النتيجة العالم لابد له من محدث^٣ .

وحيث إن الصغرى قد تضمنت حدوث الجواهر والأعراض وهو نظرى وجب
إثباته حتى تكون الصغرى مسلمة .

لذلك نسوق إليك قياساً اقترانياً قائلاً الجواهر ملازمة للأعراض الحادثة ، وكل
ملازم للأعراض الحادثة حادث ، وتسليم صغرى هذا الدليل موقوف على أمور :

الأول إثبات أعراض زائدة على الجواهر ، وهذا ضرورى لا يحتاج إلى دليل ، إذ
ما من عاقل إلا وهو يشعر بأن في ذاته أموراً زائدة عليها كاللون والحركة .

والثاني إثبات ملازمة الجواهر للأعراض ، ودليل هذا المشاهدة ، فإننا لم نشاهد
جراً منفكاً عن عرض كما لا نعقل جسماً خالياً عن حركة وسكون ، أو بياض
وسواد ، ونحوهما .

الثالث إثبات حدوث الأعراض الزائدة ودليله أنا نشاهد طرور الحركة بعد السكون ، والضوء بعد الظلمة ، وهذا التغير علامة الحدوث ، ولا يقال يجوز على ذلك أن العرض الذى طرأ وهو الحركة مثلاً أن يكون قبل طروعه قائماً بنفسه^(١) أو انتقل إلى هذا الجوهر من جوهر آخر كان قائماً به ، أو كان كامناً في ذلك الجوهر ثم ظهر ، وعلى ذلك لا يسلم لك حدوث الأعراض فتكون قديمة ، أما نقول إن احتمال قيامه بنفسه باطل لأنه يلزم عليه قلب حقيقة العرض ، إذ حقيقته ما قام بغيره ، فلو قام بنفسه لكان جوهرًا لا عرضاً ، وأما احتمال انتقاله من جوهر إلى جوهر فهو باطل أيضاً ، لما تقدم في مبحث أحكام العرض^(٢) وأما احتمال كمنونه ثم ظهوره فهو باطل أيضاً ، لأنه يؤدي إلى اجتماع الضدين في المحل الواحد ، فإن الجوهر إذا تحرك مثلاً بعد أن كان ساكناً ، وفرضنا أن السكون كامن فيه زمن حركته فقد اجتمع فيه الحركة والسكون .

والى هنا سلمت المقدمة الصغرى القائلة بالجواهر ملازمة للأعراض الحادثة . أما الكبرى وهى كل ملازم للأعراض الحادثة حادث ثبوت صحتها ظاهر ، لأن ملازم الأعراض الحادثة لا يصحح أن يسبقها ، إذ لو سبقها لانتفتت الملازمة ، وإذا لم يصحح أن يسبقها يكون حادثاً مثلها .

ولو قال قائل إلى أسلم لكم أن الجواهر حيث كانت ملازمة للأعراض فلا تسبقها ، ولكن كونها حادثة غير مسلم ، لأن حدوثها إنما يسلم إذا كانت الأعراض الحادثة التى لازمت الجواهر لها مبدأً يفتح عددها وليس هذا بمسلم ، لم لا يجوز أن تكون تلك الأعراض الحادثة لا مبدأً لها ، وما من حادث إلا وقبله

(١) هذا الفرض محال لأن العرض لا يقوم بنفسه ، وإنما يقوم بغيره راجع ص ١٨٥ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٢) ذلك أن من أحكام العرض أن الأعراض لا تنتقل من جوهر إلى جوهر ، لأن كل ما يلزم القيام بنفسه ، والعرض لا يقوم بنفسه ، بل يقوم بغيره راجع ص ١٨٧ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

حادث مثله ، وهكذا لا إلى أول ، فكون الجواهر قديمة ونوع الأعراض الذى لا تنفك عنه الجواهر قديم ، والحادث هو شخص العرض ، ويدفع ذلك بأنه لو سلم لزم التسلسل وهو باطل .

وهذا البيان سلمت المقدمة الصغرى من الدليل القائلة العالم بجميع أجزائه من جواهر وأعراض حادث ، وأما المقدمة الكبرى للقائلة وكل حادث لابد له من محدث فمن العلماء من^(١) قال إنها ضرورية حتى قال الفخر الرازى إن العلم بها مركزوز فى فطرة طبائع الصبيان فإنك إذا لطمت وجه الصبي من حيث لا يراك ، وظلت له إن هذه اللطمة حصلت من غير فاعل لا يصدقك ، ومن العلماء من قال إنها نظرية ، واستدل عليها بأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون الوجود مساوياً^(٢) للعدم ، واجباً عليه بلا سبب ، وهو محال . ويقدم لك فى بحث قلعة وفى أحكام الممكن أنه لا يمكن تحقق الوجود أو العدم للممكن إلا^(٣) مرجح .

وبعد ذلك البيان ظهر لك إنتاج الدليل المذكور للمدعى ، وهو أن العالم بجميع أجزائه محتاج إلى محدث ، وهذا الدليل ملاحظ فيه أن علة احتياج الممكن للالصانع هى الحدوث .

الدليل الثانى لو تحقق موجود لوجد الواجب ، لكن الموجود قد تحقق^(٤) ، النتيجة الواجب موجود ، وإنما كانت النتيجة ما ذكر لأن استثناء عين المقدم ينتج عين التالى ، ثم إن المحتاج للإثبات فى هذا الدليل هو الملازمة ، وأما المتقدم فهو ثابت بالملاحظة . ودليل الملازمة أن ذلك الموجود إن كان واجباً فقد تم المطلوب ،

(١) راجع شرح المواظ ج ٨ من ٨ الطبعة الأخيرة .

(٢) راجع شرح المواظ للسيد الشريف ج ٨ من ١٢ وشرح المقاصد للسعد ج ١ من ٢٢ دار الطباعة المعاصرة .

(٣) راجع ص ١٣٧ وما بعدها من الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٤) راجع شرح المواظ وشرح المقاصد الصفحات السابقة نفسها .

وإن كان ممكناً فلا بد له من سبب ، وذلك السبب إن كان واجبا فقد تم المطلوب ، وإن كان ممكناً فلا يخلو عن واحد من أمور ثلاثة ، إما أن ينتهي إلى واجب ، وإما أن يدور أو يتسلسل ، وكل من الدور والتسلسل محال ، للأدلة السابقة فحين الثالث وهو أن السبب واجب ، وهو المطلوب .

الدليل الثالث لو وجد حادث لوجد الواجب ، لكن الحادث قد وجد ، النتيجة الواجب موجود . أما المقدم فهو ثابت بالمشاهدة ، وأما الملازمة فدليها أن الحادث لا بد في وجوده من سبب فذلك السبب إن كان واجبا فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً فلا بد له من سبب ، فإن انتهى إلى واجب ، فقد تم المطلوب ، وإن تسلسل لا إلى نهاية فذلك السلسلة لا يخلو حالها ، إما أن تكون ممكنة قبل هذا الآن أولا ، فإن كانت ممكنة يلزم الرجحان بلا مرجح ، لأن الممكن إن وجد كان وجوده لسبب خارج^(١) عنه ، وإن لم تكن ممكنة بأن كانت مستحيلة يلزم حدوث المتع وهو محال^(٢) .

الدليل الرابع جملة الممكنات الموجودة ممكنة بداهة ، وكل ممكن محتاج إلى سبب يعطيه الوجود ، النتيجة جملة الممكنات محتاجة إلى سبب يعطيها الوجود . ثم ننظر بعد ذلك في هذا السبب ، فنقول ذلك السبب إما أن يكون عين الجملة ، وإما أن يكون جزأها ، وإما أن يكون خارجا^(٣) عنها ، لا جائز أن يكون عينها لأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، وهو محال بداهة ، ولا جائز أن يكون جزأها لاستلزامه أن يكون الشيء سببا لنفسه ، ولما سبق إن لم يكن هو الأول ولنفسه إن فرض الأول ، وهو محال ، فوجب أن يكون السبب وراء جملة

(١) راجع في ذلك أحكام الممكن في الجزء الأول من هذا الكتاب ، وراجع رسالة توحيد الشيخ محمد عبده ص ٥٤ مطبعة دار إحياء العلوم بيروت .
(٢) لأن المتع يستحيل حدوثه ، إذ أنه واجب الوجود فلا يوجد .
(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف ج ٨ ص ٢٥ المطبعة السليمانية .
ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥٧ المطبعة السليمانية .

الممكنات ، وليس وراء جملة الممكنات إلا المستحيل ، والواجب ، والمستحيل
فائق الوجود ، فلا يعطيه لغيره ، فتعين أن للممكنات الموجودة موجداً هو واجب
الوجود .

الدليل الخامس الممكنات الموجودة متصفة بوجود فذلك الوجود^(١) إما أن
يكون مصدره ماهية الممكنات أو سواها ، والأول باطل ، لما عرف من أن الممكن
لا وجود له ، ولا عدم له من ذاته ، فتعين أن يكون مصدره سواها وهو الواجب
بالضرورة ، وهذه الأدلة الأربعة ملاحظ فيها أن علة الحاجة هي الإمكان ، ما عدا
الدليل الثاني ، فإن الملاحظ فيه جهة الحدوث .

الأدلة الكونية

إذا نظر الإنسان إلى أي كائن من الكائنات ، وأدرك شيئاً من خواصه
ومزاياه ، والكيفية التي تكون عليها ، لا يسمعه إلا أن يعتقد أن لها موجداً
حكيماً ، مختاراً في تصرفه ، قديماً ، منزهاً عن كل نقص .
وفي كل شيء له آية تدل على أنه موجد
ولإيضاح ما ذكر أسرد لك عدة أمور من الكائنات التي تشاهدها ببصرك ،
مع بيان شيء من منافعها ومزاياها :
الحيوان ، النبات ، الهواء ، الرياح ، السحاب ، والمطر ، الرعد ، والبرق ،
الأرض وما فيها من الجبال والبحار .

الحيوان

إذا نظرت إلى العالم الحيواني في مبدأ إنشائه ، ونظرت إلى كيفية تكونه لكفكاف
الجزء بأن له فاعلاً مختاراً ، واجب الوجود ، حكيماً في صنعه وتدبيره ، بيان

(١) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبد م ٥٧ قطعة السابقة ، وشرح الطرغ للفاضل
المبطل م ٣٢١ .

ذلك أن الحيوان إذا تناول الطعام وسلمه لآلة فمه ، سحقته ، ومزج باللعاب
ليساعد على الهضم ، ثم دفعه إلى معدته وأمعائه ، ليحصل له تمام الهضم ،
بسبب الحرارة والعصارات المفرزة ، ومتى تم الهضم تستخلص المادة المغذية ،
وتنتقل إلى أعضاء سوى المعدة والأمعاء ، فتزود هذه الأعضاء وظيفتها ، فنبشاً
عن ذلك تطور هذه المادة المغذية إلى أطوار مختلفة ، حتى تلبس صورة الدم ،
فعند ذلك تحصل الدورة الدموية المنتظفة لهذا الدم مما علق به ، وحينئذ يتوزع
ذلك الدم على جسد الحيوان ، فيصل إلى كل عضو حصته ، وتلبس حصه من
هذه الحصص صورة من الحيوان ، ومتى حصل النقيح لبست صورة غلظية ، ثم
مضغية ، ثم أخذت تتصور وتشكل وتنمو أعضائها إلى أن يكمل تكوينها .
وتصير كالحويان الذي حصلت داخل بنيه تلك الأطوار ، وحصلت فيها الحياة
الحيوانية الحساسة ، فصارت حيواناً طبق أصله ، بصيراً ، شاماً ذائقاً ، لاسماً ثم
بنفصل من أصله ، ويأخذ في السعى على رزقه حسب نوعه ، وقد تنمو فيه قوة
الإدراك على قدر ما يحتاج إليه في تدبير معيشته ، وقد تهذب على ذلك بمراتب حتى
يصير ذلك الحيوان عقلاً ، عالماً حكيماً ، مدققاً ، يجول فكره في كل شيء .

لا شك أن الناظر لذلك المصنوع الذي اشترك مع النبات في بعض
الخواص ، كالنمو والاختذاء ، وقد تولد في الأصل من الماء والطين ، ووصل إلى
ذلك الكمال ، الذي غص به من بين سائر الأجسام ، وتباينت أنواعه ،
وأفراده ، يجزم بأن له صانعاً ، حكيماً ، مختاراً ، يخص من شاء بما شاء ، وليس
من جنس الحوادث .

كذلك إذا نظرت إلى أنواع ذلك الحيوان تراه قد تنوع إلى أنواع مختلفة فمن
حيث ضخامة جسمه ، وعدم ضخامته ، ترى نوعاً منه قد بلغ غاية عظيمة في
الضخامة ، كالفيل ، ونوعاً قد بلغ في الصغر حداً ، حتى صار لا يرى إلا
بالآلات المظلمة مثل الميكروسكوبات ، ومع كون هذا النوع قد وصل في الصغر
إلى هذا الحد فله أعضاء مختلفة ، كباق للحيوانات ، وله معرفة بطرق المعاش ،

وميل إلى ما يلامم ، ونفور عما يضر ، وذكاء يتفى به الأخطار .

ومن حيث التعمير في الدنيا يتنوع أيضاً ، فمنه ما يعيش كثيراً مثل السلحفاة ، فقد قال عنها الإحصائيون إنها تعيش مائتين وعشرين سنة ، والنسر الذهبي يعيش مائتي سنة ، والفيل أكثر من مائة سنة ، والفرس يعيش غالباً ثلاثين سنة ، وهكذا لكل حيوان عمر محدود خاص به ، لا يمكن للعقل أن ينقطع بملة ذلك التخصص ، ولم يكن ذلك منوطاً بمسكن ، أو معيشة ، أو كبر جسم ، أو صغره .

ومن حيث تناوله الغذاء ترى أن نوعاً منه يتناوله بيديه كالإنسان ، ونوعاً يتناوله بفمه كالقرد والغنم والحيل ، ونوعاً يتناوله بمنقاره كالطيور ، ونوعاً يتناوله بأنفه كالفيل ، ونوعاً يتناوله بلسانه كالخرباء ، فإنها تمد لسانها الطويل بمادة لزجة تخطف به الذباب وأمثاله من الفراء .

كذلك إذا نظرت إليه من جهة ظاهر جسمه وجدت منه ما يكسى جسده بالبرش ، الذي يحفظه من الحر والبرد ، ويحنيه على الطيران ، ومنه ما هو مكسو بالصوف ، أو الشعر ، أو الوبر ، أو العظم ، كالسلحفاة ، ومنه ما ليس عليه إلا الجلد والبشرة ، كذلك تراه قد اختلفت أنواعه من حيث اختلاف هيأته وأشكاله وكيفية تحصيل رزقه ، وكيفية تناول الطعام ، ومن حيث اختلاف ألوانه ، ومن حيث تفاوت أصواته ، فمنها المطرب ومنها المنكر .

فإذا أضفت إلى هذا الذي علمته من وجوه الاختلاف في الحيوان ما فيه من التركيب العجيب ، وتكوّن الأعضاء ، أو الخواص الظاهرة والباطنة ، ووظيفة كل عضو منها ، ودقائق صنعها ، وانعطائها على الفوائد الجمّة ، والمصالح التي بنيت على الحكمة أدركت أن ذلك التخصص لا يتأتى أن يكون اتفاقاً ، بل لابد أن يكون بصنع فاعل حكيم ، مختار ، ليس من جنس الحوادث .

النبات

النبات يتكون بسبب وضع الحبة أو النواة في الأرض الرطبة ، وذلك أن الحبة أو النواة إذا وضعت في الأرض الرطبة ، ومضت مدة عليها ظهر في الحبة أو النواة من أعلاها شق ، ومن أسفلها شق ، فالشق الأعلى يخرج منه جزء هو الشجرة الصاعدة إلى الهواء ، والشق الأسفل يخرج منه جزء آخر هو الشجرة الهابطة في الأرض ، وهي المسماة بعروق الشجرة .

إذا أمعنت النظر قليلاً في ذلك التكون ، الذي حصل لظهرت لك عجائب بحار في إدراكها العقول .

أولاً : أن الحب إذا وقع في الأرض الرطبة واستولى عليه الماء والتراب فانظر العقل يقتضى أنه يتعفن ويفسد .

ثانياً : أن الحبة إذا وقعت في الأرض الرطبة انتضت ، وترتب على ذلك الانتفاخ عادة التفتح ، والانحلال ، من كل الجوانب ، ومع ذلك تراها لا تنشق إلا من الأعلى والأسفل .

ثالثاً : أن النوى مع ما فيه من الصلابة العظيمة التي يسببها يعجز عن فلفه أكثر الناس يتفلق إذا وقع في الأرض الرطبة ، وانفلاقه يكون من نقرة صغيرة على ظهر النواة ، فتصير النواة نصفين ، يخرج من أحدهما الجزء الصاعد ، ومن الآخر الجزء الهابط .

رابعاً : طبيعة تلك الحبة أو النواة التي تولدت منها الشجرة واحدة ، وتأثير الطبائع والأعلاط والكواكب فيها واحد ، ومع هذا يخرج شجرتان إحداهما خفيف صاعد ، والأخرى ثقيل هابط ، مع اتحاد الطبيعة ، ولقاء ، والحول والهمزة .
مخاصة : أن باطن الأرض جرم كثيف صلب ، لا تنفذ المسلة الثقيلة فيه ، ومع هذا فإننا نشاهد أطراف تلك العروق في غاية الدقة ، كأنها مياه منعقدة ، بحيث لو دعمكها الإنسان بأصبعه بأدنى قوة لصارت كماء ، ثم إنها مع غاية لطافتها تقوى على النفوذ في تلك الأرض الصلبة .

صائماً : أنه يتكون في تلك النواة أو الحية شجرة ، فيها طبائع مختلفة ، تقشرها له طبيعة خلصة ، وجرمها المستور بذلك القشر له طبيعة خاصة ، يصلح لما لا يصلح له القشر ، كذلك يقال في الأوراق والأزهار والنهار .

صائماً : أنك تجد أحوال الفواكه مختلفة ، فبعضها يكون اللب في الداخل ، وبعضها في الخارج مثل اللوز ، وبعضها يكون بالعكس مثل المشمش ، والخوخ كذلك تبين أنواع النباتات ، مع اتحاد الثمرة وجميع لوازم النمو ، فمنها أنواع كثيرة لا نرى بشيء ، فالتحقت بالجماد ، ومنها ما يحس فالتحق بالحيوان ، كالنوع المسمى بالسنت الحساس ، الذي إذا لمس وحرك ، أحس وانضمت ورفاته على عصار يفرى الذباب ، فيقطع عليها ، فإذا أحست به انطابت عليه ولا تتركه حتى تنحصر وطوته ، ثم تتركه ميتاً لم يبق منه سوى القشر ، ويسمى آكل الحشرات .

هذه النباتات في الأنواع ، والخواص ، والأثمار ، وعدمه ، والطبائع ، مع اتحاد الثمرة والماء ، والهواء ، والتكوين ، على خلاف ما تقتضيه الطبيعة ، ويقضى به العقل في بادئ النظر ، دليل على أن ذلك الحاصل ليس حصوله اتفاقاً ، ولا اقتضته طبيعة ، بل هو بفعل فاعل حكيم ، مختار ، قال تعالى ﴿ وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾

الكواكب

ذكر علماء الهيئة أن أفراد الكواكب قد تباينت في الأوصاف من جهات متعددة ، فبعضها كبير ، وبعضها صغير ، بالنسبة إلى ذلك الكبير . أنظر ما قالوه في جرم الشمس والأرض ، ومنها القريب منا ومنها البعيد ، ومنها بطيء السر ومنها سريعه ، حتى قيل إن المشتري يسير ثلاثين ألف ميل في الساعة ،

ومنها ما نوره أصل كالأشهر ، ومنها ما نوره مكسب كالقمر ، ومنها ما فيه حرارة كالأشهر ، ومنها ما لا حرارة فيه كالقمر ، ومنها الشمالى ، ومنها الجنوى ، ومنها المتوسط .

وهى قائمة فى الفضاء سائرة فى أبراجها ومنازلها بقاية الضبط ، والإحكام ، بحركات مختلفة ، ودورات متنوعة ، تضبط بها الأوقات ، ويُعلم منها السنين والأشهر ، والأيام والساعات ، وتمتاز الفصول بترتيب تحار فيه العنول .

أضف إلى ذلك ما يعود على الحيوان والنبات والمعادن من المنافع بواسطة هذه الكواكب .

لا شك أن تخصيص كل فرد من أفراد هذه الكواكب بما اختص به مع التساوى فى الجسمية ، وأمور أخرى ، دليل قاطع على أنه لابد لذلك التخصيص من مخصص ، مختار ، عالم بالحكم والمصالح ، المترتبة على وجود كل فرد بوصفه الخاص به .

الهواء والرياح

الفرق بين الريح والهواء إنما هو بالتحرك وعدمه ، فإن كان متحركاً سُمي ريحاً ، وإلا سُمي هواءً ، وبسبب التحرك تنوعت الريح إلى أنواع متعددة ، واختص كل منها بمزايا ، ومنافع ، فمنا الجنوى ، ومنها الشمالى ، ومنها الشرقى ، ومنها الغربى ومنها الحار ، ومنها البارد ، ومنها الشديد ، ومنها الضعيف ، ومنها البطيء فى سيره ومنها الضعيف ، ومنها الزويعه ، وهى الريح التى تدور حول نفسها شبه بنارة هذه الريح التى تنوعت إلى تلك الأنواع قد قامت بمنافع سكان الأرض فسوق السحاب إلى موقع مطره ، وتلفح الأثمار بنقل مادة التلقيح من أعضاء التدكير إلى أعضاء التأنيث ، وتلطف الحرارة وتسوق السفن فى البحار .

نظرة واحدة إلى ذلك التنوع ، وتخصيص كل نوع بميزة ، وفائدة تعود على

المصنوعات ، أو ضرر يترتب على ذلك النوع ، قد دل دلالة واضحة على أن ذلك يصنع فاعل ، مختار حكيم .

أما الهواء فقائده تعود على كل نام ، نباتاً كان أو حيواناً ، ولولا لما نما النبات ولا عاش الحيوان .

السحاب والمطر والرعد والبرق

الذى يعنينا في هذا الموضوع هو التعريف بأن وجود هذه الأشياء مرتباً عنها منافع للناس ، وثمرات للعالم ، يدل على أن لها موجداً حكيماً مختاراً في فعله بفعل ما يشاء ويختار .

أما النظر إلى ما وراء ذلك ، ومعرفة ما تكونت منه وما نشأت عنه ، فلا يعنينا في هذا المقام ، لأن مقصودنا ليس متوقفاً عليه ، لهذا نضرب صفحاً عن بيان الخلاف الواقع بين علماء الإسلام ، وغيرهم في بيان ماهية هذه الأشياء ، وما تكونت منه ، ونسير في طريقنا ، فنقول إذا نظرت إلى السحاب تراه يسير بين السماء والأرض ، بدون احتياجه إلى شيء ، يرتكز عليه ، لا ينزل إلى الأرض ولا ينكشف مع أن طبع السحاب لا يخلو عن واحد من الأمرين . إما النزول إلى الأرض وإما الانكشاف ، لأنه لو كان خفيفاً لطيفاً ينبغي أن يصعد وينكشف ، ولو كان كثيفاً ينبغي أن ينزل إلى الأرض ، كذلك تراه لا يلوم بل يوجد بمقدار مخصوص ، لأنه لو دام عظم ضرره من حيث إنه يستر ضوء الشمس ، ويكثر الأمطار ، ولو انقطع عظم ضرره ، لأنه يقتضي القحط .

فوجوده على هذا النحو ، وفي بعض الأحوال دون البعض ، دليل على أنه خالقاً مديراً مختاراً قادراً على ما يريد .

أنظر إلى الأمطار ترى الفطرات التي تنزل إلى الأرض ، تارة تكون كبيرة وتارة تكون صغيرة ، وتارة تكون قريبة من بعضها ، وتارة تكون بعيدة عن بعضها ، كل

هذا التفاوت يقع مع أن طبيعة الأرض التى ينزل إليها المطر واحدة ، وطبيعة الشمس المسخنة واحدة .

وأما الرعد والبرق فقد ترتب على وجودهما فوائد كثيرة ، منها تحليل مياه السحاب ، بسبب حرارة النور وحركته وحركات الرعد ، مع ما فيها من استدلال سكان البوادي على مواقع سقوط المطر فوجودهما وترتب هذه الفوائد عليها بخصوصها لابد له من تخصص مختار في تصرفه .

الأرض وما فيها من الجبال والبحار

الأرض بحسب طبيعتها قد اشتملت على قسمين : مياه وهابس .

أما الماء فهو المحيطات والبحار ، ومساحتها تبلغ ثلاثة أرباع سطح الأرض ، وهى مسكن الأمم المائية ، ومصدر الجواهر البحرية ، وتلك الأمم التى تسكنه أنواع مختلفة ، كبار وصغار ، تنمو وتسكن فى أماكن مخصوصة ، حسب أجناسها ، وقد خصت تلك المحيطات بالمد والجزر ، والتيارات السطحية والسفلية ، والأمواج التى كالجبال ، وبالملوحة الملازمة لمائها ، التى لولاها لأتت للماء ، فأهلك الحرث والنسل ، كما سخرت للبشر ، فركب الفلك التى تجرى فيها وبحوض لجنتها .

وأما الجزء الهابس وهو ربع سطح الأرض ، فمنه جبال ومنه أودية ، وسهول وكهوف ، ومعادن ، وكل نوع من هذه الأنواع مع كونه أرضاً وهاباً خص بمزايا لم توجد فى الآخر .

أنظر لل الجبال فهى مسكن الوحوش والطيور ، ومنبت الأشجار الشائعة التى هى مادة الأخشاب ، والوقود ، وهى الحافظة للبقاع المسكونة من الرياح الحارة والباردة ، ومع هذا فمنها ذو المنظر البهيح والنبات ، ومنها الأجرد الذى لا يصلح إلا مادة لبناء الدور والحصون .

إنظر إلى الأودية : فمنها ما يحيل إليك أنه جنة نعيم ، كالبساتين التى جمعت

أنواع الفواكه ، والمشمومات ، والمناظر الجميلة ، ومنها ما هو كدار الجحيم ، مثل وادى الموت الكائن قرب « جاما » ، فإنه واد بطنه رمضاء محمومة ، وقعر لا نبات به ، ولا حيوان فيه ، فلا يحله طائر ، ولا تدب فيه دابة ، ولا يمكن فيه وحش ، إلا وهالجه الموت ، ولا يرى فيها إلا الرمم البالية ، من عظام الحيوانات وهالك الحشرات .

أنظر إلى الكهوف ترى بعضها حصناً ، تأوى إليه الحيوانات وتتحصن به ، مثل الكهوف التى تسخن فى الشتاء ، فإنه بأوى إليها من الحيوانات ما لا يقوى على برد الشتاء ، وترى بعضها كهف موت لا يدخله حيوان إلا مات فى الحال ، لأنها متفس جبل نارى ، قد محمد ، وبقي من متفسه هو إلى سأم يقتل من يشتقه .

أما السهول : وهى المواضع الصالحة للزراعة فهى متوسطة بين الصلابة والرخاوة ، لأنها لو كانت صلبة لا تصلح للزراعة ، ولو كانت رخوة لغاصت فيها أقدام الحيوانات ، وهى مع ذلك متنوعة التربة ، يناسب كل جزء منها نبات لا ينبت فيها سواه .

وأما المعادن للتولدة فى أحشاء الأرض ، فهى متباينة الأنواع مختلفة الخواص صالحة لمنافع سكان الأرض منها الجامد ومنها السائل ، ومنها قابل للحيوان ، وغير قابلة ، ومنها ذو اللون الأحمر ، والأصفر ، والأبيض ، وغير ذلك ، تأمل أيها الناظر قليلاً فى جعل معظم أجزاء الأرض ماء ، والقليل يابساً ، وتخصيص الماء بتلك الخواص التى سبقتها ، وتنوع اليابس من الأرض إلى جبال مختلفة الخواص ، والمناظر والمزايا ، وإلى أودية ، بعضها دار نعيم ، وبعضها دار جحيم ، وإلى كهوف بعضها حصون ، وبعضها بيمت ، وإلى سهول تبت أنواعاً متعددة ، كذلك إلى المعادن التى اشتمل عليها بطن الأرض من ذهب ، وفضة ، ونحاس ، وحديد ، وغير ذلك ، وما يخص به كل نوع من المزايا (والكل أرض) ، علم أن لما موجوداً ، مختاراً فى عمله ، ليس من جنس المخلوقات ، وإلى هنا انتهى الكلام

على الأدلة العقلية والكونية العاللة على وجود إله مختار حكيم قديم .

هذه الأدلة العقلية والكونية أنتجت أن للعالم صانعاً مختاراً في إيجادهِ ، كَوْنُ ذلك العالم على هذا الوجه المشاهد ، بدون اضطرار ، ولا إيجاب [أما كون ذلك الصانع يسمى بلفظ الجلالة لو بأي اسم من أسمائه الحسنى فهذا طريقه الشرع ليس إلا] ، فليس العالم موجوداً بالعلة ، ولا بالطبيعة .

والفرق بين الفاعل بالاختيار ، والفاعل بالطبع ، والفاعل بالعلة أن الفاعل بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل والترك ، إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وأما الفاعل بالطبع فهو الذي ينشأ الفعل عنه بطبعه ، وحقيقته من غير أن يكون له إرادة واختيار فيه ، مع التوقف على وجود شرط ، وانتفاء مانع كتأثير النار في غيرها ، فإنه موقوف على وجود شرط ، وهو الماسة ، وانتفاء مانع ، وهو رطوبة الجسم ، ولا إرادة للنار ، ولا اختيار ،^(١) فلا توقف على وجود شرط وانتفاء مانع كحركة الإصبع مع حركة الحاتم ، ولهذا يلزم اختران العلة بمعلولها ، ولا يلزم اختران الطبيعة بمطبوعها ، لأنه قد يتخلف الشرط أو يوجد المانع .

وقد نسب بعض الكاتبيين للحكماء القول بأن العالم موجود ، بالعلة ، أو الطبيعة ، فينبغي أن نلم بطرف منه ، لأجل أن ييسر الرد عليه وإليك البيان حسب ما نقله بعض الكاتبيين :

زعمت الحكماء أن العالم موجود بالعلة أو بالطبيعة ، وبعد ذلك اختلفوا في كيفية تكون العالم ، فذهب المتقدمون منهم إلى أن الإله المعبود بحق لما كان واحداً

(١) مكملاً في المطبوعة بهذا أن الكلام فيه نفس واضح ، وهو : وأما الفاعل بالعلة فهو الذي ينشأ عنه الفعل بدون اختيار ، ولا يتوقف فعله على وجود شرط ، ولا على انتفاء مانع ، بل يوجد عنه الفعل بالإيجاب ، لأنه علة نامة توجب معلولها ، والمثال الذي ذكره حركة الإصبع وحركة الحاتم ، يدل على ذلك ، فإن حركة الحاتم ترتب على حركة الإصبع بدون اختيار منه .

من كل الوجوه ، لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول بطريق التعليل ، ولهذا العقل جهات ثلاث : وجوبه بالخير ، ووجوده من المبدأ الأول ، وإمكانه في ذاته ، فبالاعتبار الأول صدر عنه نفس الفلك ، وبالاعتبار الثاني صدر عنه العقل الثاني ، وبالاعتبار الثالث صدر عنه الفلك وهكذا إلى أن صدر عنه العقل العاشر المسمى بالعقل القمعال وهو الذى يفيض الصور والأعراض على العناصر .

وقد تقدم في بحث العلة إبطال ما استند^(١١) إليه هذا الفريق على فرض تسليمه وإقامة الأدلة المثبتة أن الله متصرف بالاختيار .

ودعيت الطائفة الأخرى من الفلاسفة إلى نفى كل موجود سوى المادة والماديات ، وإن وصف الوجود مختص بما يدرك بالحواس الخمس ، لا يتناول شيئاً وراءه ، وعرفت هذه الطائفة بالماديين .

وقد تفرقوا شيئاً في كيفية تكوّن العالم ، والجدير بالاعتبار والرد عليه ما رجع إليه المتأخرون من الماديين ، وإلى سآيين تلك الشبه التي دعيتهم للعدول عما قضت به الأدلة العقلية ، والكونية ، من وجود إله ، مختار في تصرفه ، ثم أبين ملعبهم في كيفية تكوّن العالم على ذلك الشكل الذى نشاهده .

شبه الماديين

شبه الماديين اتى دعيتهم للعدول عما قضت به الأدلة العقلية ، والكونية من وجود إله ، وأوجب الوجود ، مخالف للعالم ، في أوصافه ، موجد للعالم من العدم ، مختار في تصرفه ثلاثة :

الأول : قالوا لا يمكن أن تتصور عقولنا موجوداً ليس من جنس العالم ، ولا مجرداً من خواصه ، وحيث إن العقل لا يمكنه أن يتصور موجوداً مخالفاً للعالم ، في

(١١) راجع ص ١٥٤ من لغز الأول من هذا الكتاب .

جسميته ، وتشخصه ، وجميع خواصه ، فلا يمكن أن يصدق بوجوده لأن الحكم فرع التصور .

الشبهة الثانية : قالوا لا يمكن أن نتصور عقولنا وجود شيء من غير أن نكون له مادة يتكون منها ، فقولكم : إن العالم وجد من العدم غير مسلم .

الشبهة الثالثة : خلط كثير من الكائنات عن حكمة ومصلحة في وجوده ، وهذا علامة كون وجود هذه الأشياء ليس بطريق الاختيار ، بل جاء بطريق الضرورة ، وغيره يحمل عليه ، فقولكم إن هذه الكائنات وجدت بطريق الاختيار غير مسلم ، بل طريقها الضرورة .

هذه هي الشبهة التي نقلت عن هذه الطائفة وأطلعت عليها ، وقد بنا على هذه الشبهة العدول عن الاعتقاد بوجود إله منفرد ، غثار في تصرفاته ، والمصير إلى معتقد اختاروه مذهبا لهم نذكره على طريق الأجمال .

مذهب الماتيين في تكوّن العالم وأصله

أصل هذا العالم علويا وسفليا أمران : المادة وحركتها ، وهما قديمان متلازمان من الأزل ، لا يتصور انفكاك إحدهما عن الأخرى ، والمادة هي الجواهر الفردة الصغيرة جدا ، المنتشرة في الخلاء ، والحركة هي حركة الجواهر الفردة .

وقالوا : إن هذه الكائنات وتلك الصور ترتبت على المادة وحركتها من قبل ترتب المعلول على علته ، فليس للمادة وحركتها إدراك ، ولا قصد في تكوين شيء منها ، وكيفية تكون ذلك العالم على الحال الذي نشاهده أو نعلمه ، أن أجزاء المادة تجمعت على كييفيات مخصوصة ، وبواسطة ذلك التجمع على تلك الكيفية ، وجدت أجسام صغيرة ، ثم إن هذه الأجسام الصغيرة تجمعت على بعضها بناموس الجاذبية ، فتكونت كمة ، ودارت تلك الكرة على محورها ، والكهت عفتصى نواميس أخرى ، وكانت تلك الكرة هي الشمس . واستمرت

تلك الكرة في دوراتها ، فاتفصل عنها بمقتضى هذه الدورات بقية الكواكب ، ومن جملة الكواكب التي انفصلت عنها أرضنا ، التي نحن عليها ، وبعد أن انفصلت الأرض حلزت على محورها مدة من الزمان ، وبواسطة تلك الدورات أخذت تبرد فشرها ، وتكون طبقاتها ، وتتولد المعادن والحيوانات والنباتات ، هذا منزههم في أصل العالم وكيفية تكونه على طريق الإجمال .

إبطال شبه الماديين

تتلخص الشبهة الأولى في أن العقل لا يمكن أن يتصور موجودا ليس من جنس المخلوقات ، فلا يكون جسما ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا آخفاً قفراً من الفراغ ، وحيث لا يمكن تصور موجود بهذه الصفة فلا يمكن التصديق بوجوده ، لأن التصديق بالوجود فرع التصور .

ولرد هذه الشبهة نقول : قد اتفقتم معنا على أن تكون العالم سواء كان علوها أو سفلياً على هذه الصورة التي نشاهدها حدث بعد أن لم يكن ، ولا أظنكم تخالفونا في أن ذلك العالم بلغ من العظمة والصنع الغريب والإتقان والإحكام حداً يعجز أكبر مفكر وصانع مخلوق عن أن يصنع مثله ، ولا شك أن العقل يجزم بأن اتقان الأثر يدل على عظمة المؤثر ، والمبدع ، ألا ترى إلى ما يشاهد من الآثار العظيمة الباقية من زمن الأمم الغابرة ، فهو من الأدلة على رقى تلك الأمم ، وتقدمها في العلوم والصنائع ، كما أنك إذا شاهدت آلة متقنة الصنع فإنك تستدل بمهارة صانعيها على أن صانعيها محكم لصنعه ، متقن لعمله .

للى جانب هذا أنظر إلى منزلة الإنسان من حيث الإدراك نجد أنك لو قارنت بين ما يبهره وما يعلمه ، وسلكت طريق الإنصاف لكنت نسبة المعلوم إلى المجهول كنقطة ماء من بحر ، أو ذرة من رمال بر ، وبلى لو نظرت إلى الأشياء التي دخلت تحت دائرة معلوماته ، تجده مجهول كثيراً من مباحثها ، بعد إعمال فكره وكتابة بحثه ، أنظر إلى المؤلفين للكتب الذين لم يقدموا على التأليف عادة في أي فن من الفنون إلا بعد تمكنهم ووثوقهم من أنفسهم في هذا الفن ، تراهم قد وقفوا

أمام بعض المباحث ، وقفت أفكارهم واعترفوا بالعجز والتقصير .

أنظر إلى المجتهدين المشهود لهم بقوة الفكر وبعد النظر وحصول كل مجتهد على كل ما يؤهله للبحث في فنه ، تجد الخلاف بينهم قائماً في مواضع كثيرة بل تجد التوقف منهم والاعتراف بالعجز .

أنظر إلى الفلاسفة تجد الطائفة المتأخرة تفند قول الطائفة المتقدمة ، ونصف علومها بأنها حديث خرافة .

أنظر إلى حاسة السمع ، والبصر والشم ، والذوق واللمس ، فإننا نعقد أن كل حاسة تدرك ما هو من خواصها .

ولكن كيفية الإدراك لا نعلمها علماً يقينياً ، وأظن أن سرد هذه الجزيئات كاف في بيان مقدار جهل الإنسان بحقائق كثيرة ، ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ فهل بعد إدراك عظم هذه المخلوقات ، الدال على عظمة المبدع ، وثبوت جهل الإنسان بأكثر الأشياء ، تقولون إن عقولنا لا يمكن أن تصور موجوداً ليس جسماً ، وتعملون عدم تصور العقل دليلاً على عدم الوجود ، في حين أننا نعرفون بأن هناك حقائق كثيرة نجهلها ، ولا يتصورها عقلنا ، ومع ذلك لا يمكننا أن نقولوا إن عدم التصور دليل على عدم الوجود .

وفي ظني أن الذي سهل عليكم هذا ، هو قياس الغائب على الشاهد ، فلما رأيت في الشاهد أن الموجود لا بد أن يأخذ قدراً من الفراغ ، ولا بد أن يكون جسماً أو مادة جسم ، أو صورة جسم ، قسم ذلك الغائب عليه ، وزيت عليه ذلك الإنكار ، ولو علمتم بقول الأكابر من رؤسائكم ما تعلقتم بهذه الشبهة ، ولرجعتم عما اعتقدتم ، فقد نسب إلى الأكابر من الماديين أنهم قالوا : إن قياس الغائب على الشاهد قياس خداع ، لأنه كثيراً ما يخدع الإنسان ، ويوقعه في الغلط ، فلا يصح التوصل عليه ، وقد رأينا في الحوادث مصنوعات كثيرة قد استدلت بحجة صنعها على أن صانعها حكيم واكتفى بهذا .

أما الصلح لما وراء ذلك ، من أن الصانع أبيض ، أو أسود ، طويل أو قصير ،

فإنه يعد من قبيل العبث المحض ، فما بالك بخالق الخلق تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

والجملة فحيث قد ظهر لكل ناظر أن سندهم في هذه الشبهة هو قياس الغائب على الشاهد وهو دليل فاسد باعتراف أكابرهم ، فقد تجردت الشبهة عما بينها فلا يعول عليها .

رد الشبهة الثانية

حاصل هذه الشبهة أن وجود شيء من غير أن تكون له مادة يتكون منها ، عجز العقل عن تصوره ، وحيث عجز العقل عن تصوره ، فيمتنع التصديق به ، فقولكم إن العالم وجد من العدم غير مسلم .

ورد هذه الشبهة يقال : إن الذى دعاكم إلى عدم تسليم هذه المقدمة ، هو أنكم نظرت إلى الناهين من بنى الإنسان في صنائع مختلفة ، فأدركتم أن الشخص مهما ارتقى في صناعته ، ونهغ في معلوماته ، لا يمكنه أن يوجد شيئاً من العدم ، ونتيجة نبوغه لا تتعدى إحكام الصنعة ، وإتقانها ، خصوصاً وأنكم لم تشاهدوا شيئاً حدث من لا شيء ، ويظهر أنه انضم إلى نظركم إلى الناهين من بنى الإنسان اعتقادكم مسلوطة صفات الإله الخالق لصفات المخلوقين ، من جميع الوجوه ، وغفلتم عن أن مرتبة الصفة تتبع مرتبة الذات ، فحكمتم بأن كل ما استحال على العباد استحال على الإله ، والمعباد لا يقدرُونَ على إيجاد شيء من لا شيء فكذلك الإله ، وهذا أيضاً من قياس الغائب على الشاهد ، وهو خطأ محض لا يصح الاعتماد عليه كما صرح بذلك أكابر الماديين .

قولكم إن عدم تصور عقولنا وجود شيء من لا شيء يمنع من التصديق به غير مسلم ، فكثيراً ما وقف العقل حائراً أمام حقائق كثيرة ، لم يدرك كتبها ، ولم يكن عدم إدراكه لها دليلاً على عدم وجودها ، فكذلك عجزه عن إدراك وجود

الأشياء من العدم لا يدل على عدم الحصول ، وإنما يدل على أن عقل الإنسان
مهما كمل ، ونبوغه مهما ارتقى ، فليس في الإمكان أن يحيط بكل الأشياء ،
وهذا شأن المخلوق

رد الشبهة الثالثة

حاصل هذه الشبهة أنهم قالوا إنا نشاهد أموراً كثيرة من الكائنات لا مصلحة
في وجودها ، ولا حكمة تقتضيه ، وهذا يدل على أن حلولها كان بطريق
الضرورة ، لا بطريق الاختيار ، وما لم يشاهد من هذا يحصل على ما شوهد .

ولرد هذه الشبهة نقول : إن أى كائن من الكائنات لم يخل وجوده من حكمة
تقتضيه ، ومصلحة تترتب على وجوده ، غاية الأمر أن بعض الحكم تدركه العقول
السليمة ، والبعض يخفى عليها ، فما وصلت عقولنا إلى إدراكه فالأمر فيه ظاهر ،
وما لم تصل عقولنا إلى إدراكه نجزم بأن له حكمة ، لأن كثيراً من الأشياء يدرك
البعض منا حكمته ، والبعض الآخر لا يدرك ، وبعض الأشياء لا تظهر لنا
حكمته اليوم ، وتظهر غداً ، وهكذا . ولا شك أن هذا يدل على أن منشأ عدم
الإدراك هو قصور بعض الأفهام لا خلو الكائن عن الحكمة .

ولل هنا انتهى رد هذه الشبهة الثلاث التى دعيتهم إلى العدول عن الاعتقاد
بوجود إله ، منفرد ، مختار ، وحيث تبين أنها باطلة لا يصلح التمسك عليها ، فقد
انتهى المانع من الاعتقاد بوجود الإله المنفرد المتصف بصفات الألوهمية .

بقى الكلام فى النظر فى معضدكم الذى تقدم بهانه

وقد تضمن ثلاث دعاوى

الأولى أن المادة وحركتها قديمتان متلازمان لا تنفك إحداها عن الأخرى .

الثانية أن تكون العالم على الشكل الذى نشاهده حادث .

الثالثة أن ذلك التكون حدث عن المادة وحركتها حدوث المعلول عن علته ، فالمادة وحركتها علة ، والعالم المتكون على هذا الشكل معلول .

أما الدعوى الثانية المتضمنة أن تكوّن العالم على هذا الشكل الذى نشاهده حدث بعد أن لم يكن ، فنقول بها ونسلمها ، وأما الدعوى الأولى للتضمنة أن المادة وحركتها قديمتان فمنعنا ونقول فى ردها :

لا يخفى أن المادة لا تخلو عن ضرورة تقوم بها ، ولا يمكن أن يتصور وجود المادة خالية عن كل صورة ، كما لا يتصور وجودها غير منجيزة ، وحيث كانت لها صورة ، فلا بد أن تكون هذه الصورة حادثة ، لأنه يطرأ عليها الانحلال وتخلفها الصورة التى تلبسها المادة عند تكون جسم منها ، وكل ما يطرأ عليه الانحلال يستحيل عليه القدم ، وإذا كانت تلك الصور حادثة وجب أن تكون المادة حادثة ، لأنها لو كانت قديمة لترتب على قدمها وجود حوادث لا أول لها ، وهى الصور التى تلبسها ، وهذا باطل للدليل بطلان التسلسل المتقدم . وإذا كانت المادة حادثة ، فلا بد لها من محدث ، واجب الوجود لذاته ، كما تقدم فى بحث دليل الوجود .

وحيث بطلت الدعوى الأولى المتضمنة قدم المادة ، ومعلوم أنه إذا كانت المادة حادثة ، فحركتها حادثة بالضرورة .

وأما الدعوى الثالثة المتضمنة أن المادة مع حركتها علة فى تكون العالم على هذا الشكل فباطلة أيضا ، للدليل الآتى ، وحاصله أن قولكم : المادة مع حركتها علة ، إما أن يكون المراد من العلة العلة بالمعنى المصطلح عليه ، وهى التى يلزم من وجودها وجود المعلول ، بدون توقف على شئ آخر ، من وجود شرط ، أو انتفاء مانع ، (لأنها لا تسمى علة إلا إذا كانت كذلك) ، وإما أن يراد من العلة ما يلزم من وجوده وجود المعلول ، إن وجد الشرط وانتفى المانع ، فتكون مرادفة للطبيعة . فإن أردتم الأول نقول فى الرد عليكم إن العقل يحكم بأن الشئ لا يتخلف عن علته المستلزمة له البتة ، فإن كانت علته حادثة حدث المعلول

عقب تحققها بدون تأخر ، وإن كانت قديمة كان قديما تبعاً لها ، وإلا لزم وجود العلة بدون معلولها ، وهو محال . وحينئذ يقال يلزم على كون المادة وحركتها علة في تكون العالم العلوى والسفل واحد من أمرين ، إما قدم المعلول والعلة ، وقد قلتم إن المعلول حادث ، وإما حدوث العلة والمعلول وقد قلتم يقدم العلة .

وإنما جاء هذا التلازم لأن العلة متى ^(١) تحققت تحقق المعلول ، فإن تحققت في الأزل تحقق المعلول في الأزل أيضا ، وهو خلاف مذهبكم ، وإن تحققت فيما لا يزال تحقق المعلول أيضا فيما لا يزال ، فيكون كل منهما حادثا ، وكون العلة حادثة خلاف مذهبكم ، فيبطل قولكم إنها علة وقديمة .

وإن أردتم المعنى الثانى وقلتم إن تحقق العلة في الأزل لا يلزم منه تحقق المعلول في الأزل ، لأن العلة إنما يصدر عنها المعلول إذا وجد المقتضى وهو الشرط ، وانتفى المانع ، ولم يوجد الشرط في الأزل أو وجد المانع فلا يلزم من قدم العلة قدم المعلول ، نبحث معكم في ذلك الشرط المتعمد والمانع الذى تحقق ، ونقول : انعدام ذلك الشرط في الأزل إما لمانع متحقق في الأزل لو لفقد شيء آخر .

لا جائز أن يكون لمانع لأن المانع حيثئذ قديم فلا يزول ، وحيث كان وجود العالم موقفاً على وجود الشرط ، ولا بوجود الشرط إلا إذا زال للمانع والمانع لا يزول لقدمه ، فلا يوجد الشرط ، فلا يوجد العالم ، لأن وجوده مرتبط بوجود شرطه ، ووجود الشرط موقوف على زوال المانع ، وزوال المانع محال ، لأنه يلزم عليه عدم ^(٢) القديم ، وإن كان انعدام ذلك الشرط لتخلف شرط آخر ، فخلف ذلك الشرط الآخر لا يصح أن يكون لمانع سبق ، ولا يصح أن يكون لتخلف شرط آخر ، لأننا نقول في ذلك الشرط الآخر ما قيل في الذى قبله ، فيلزم التسلسل ، وهو محال . فما أدى إليه وهو أن المادة لا يصدر عنها تكون العالم إلا

(١) في المطبوعة لأن العلة شيء .. الخ وهو خطأ مطبعي ، والصواب ما كتبه .

(٢) الأول لن يقال : لأنه يلزم منه انعدام القديم . وتمام القديم وزوجه محال .

إذا تحقق الشرط محال .

وإن كان صدور المعلول عن العلة موقوفاً على انعدام المانع المتحقق في الأول فهو باطل أيضاً ، لأن ذلك المانع إن زال لزم انعدام القديم ، وهو محال وإن بقي لزم عدم وجود العالم وهو باطل بالمشاهدة ، فيبطل حينئذ كون المادة قديمة وعلة . وقد قام الدليل القاطع على أن مرجد العالم إله متصف بجميع صفات الكمال ، فيكون هو المرجد للمادة كما أثبت الدليل أنه مرجد للكائنات بطريق الاحتجار ، لا بطريق العلة والضرورة والله أعلم .

توحيدہ تعالیٰ

الوحدة هي عدم التعدد ، ولها أنواع : وحدة الذات ، ووحدة الصفات ، ووحدة الأفعال .

أما وحدة الذات فتحتب نوعان : الأول عدم تركيب ذات الباري من أجزاء ، والثاني عدم وجود ذات أخرى واجبة الوجود .

وأما وحدة الصفات فتحتب نوعان أيضاً ، الأول عدم وجود صفة للحادث تماثل صفة الباري .

والثاني عدم وجود صفتين له من جنس واحد كقدرتين مثلاً .

وأما وحدة الأفعال فمعناها عدم وجود مشارك له في التصرف .

أما النوع الأول من وحدة الذات ، فيقال في إثباته لو كانت ذاته مركبة من أجزاء لكان وجود ذاته محتاجاً إلى وجود أجزائه ، لكن التال باطل ، فيبطل ما أدى إليه ، وهو كون ذاته مركبة من أجزاء ، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو المطلوب .

وجه الملازمة أن كل مركب من أجزاء لابد في تحققه من تحقق أجزائه ، لأنها مادته ، محال أن يتحقق الشيء بدون تحقق مادته ، ووجه بطلان التالى أنه قد ثبت أن الواجب ما كان وجوده لذاته ، بمعنى أنه ليس محتاجاً في وجوده إلى غيره ، سواء كان ذلك الغير مؤثراً ، أو مادة ، والجزء غير الكل ، فلو لم يطل هذا التالى لكان الواجب محتاجاً إلى غيره^(١) وهو مصادم لما ثبت بالعقل .

وهذا الدليل يطل التركيب خارجاً وعقلاً ، أما خارجاً فظاهر ، وأما عقلاً فلأن الأجزاء العقلية لابد لها من منشأ في الخارج تنزع منه ، فلو ثبت التركيب عقلاً لكان من لازمه ثبوته خارجاً ، وقد انتفى التركيب خارجاً^(٢) ، فلا يمكن ثبوته عقلاً ، للتلازم بينهما ، وإن لم يكن لتلك الأجزاء الذهنية منشأ انتزاع في الخارج لا يقال لها أجزاء عقلية ، بل مجرد اعتبار كاذب لا ينتظر إليه ، ولا يترتب عليه حكم .

وأما النوع الثانى من وحدة الذات فله أدلة كثيرة تقتصر على أربعة أدلة منها :

(١) لو فرضنا لهين مثلاً لوجب أن يكون كل واحد منهما مشاركاً للآخر في الأولوية ، ولأجل تحقيق معنى التعدد وتميز كل منهما عن الآخر يجب أن يوجد في كل منهما من الأوصاف ما به يتميز عن الآخر ، فهذا الذى حصل به التمايز إما أن يكون صفة كمال ، أو لا ، فإن كان الأول فالخالى عنه يكون ناقصاً فلا يكون إلهاً ، وإن لم يكن صفة كمال ، فالملوصوف به يكون موصوفاً بما لا يكون كمالاً ، فيكون ناقصاً ، فلا يكون إلهاً ، فيكون ملخص الدليل أنه لو تعدد الإله لكان أحد الألفه ناقصاً لكن كونه ناقصاً باطل ، فبطل ما أدى إليه وهو التعدد ثبت أنه واحد .

(١) لأن الواجب على هذا الفرض مركب من أجزاء ، والجزء غير الكل بالاتفاق ، فيكون الواجب محتاجاً إلى أجزائه ، وهى غيره ، واحتياج الواجب إلى غيره محال ومصادم للعقل .

(٢) انتفى التركيب خارجاً بالدليل السابق ، لأنه يلزم عليه الاحتياج للغير . وهرب عليه اتصال التركيب عقلاً .

(٢) لو كان هناك إلهان فإما أن يكون أحدهما كافياً في إيجاد العالم وتدبيره ، أو لا ، فإن كان كافياً كان الثاني ضائعاً ، غير محتاج إليه ، ولزم عدم وجوب وجوده ، لأن وجوب الوجود إما يثبت للإله ضرورة توقف وجود الحوادث عليه ، فلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان وجوده جائزاً ، فلو فرضنا إلهاً لا يتوقف وجود الحوادث عليه ، لم يثبت وجوب الوجود له ، لأنه لو فرض عدمه يكون وجود الحوادث حاصلًا بالإله الواجب الوجود ، وحيث ثبت الاستغناء عنه فلا يكون إلهاً ، وإن لم يكن أحد الإلهين كافياً في إيجاد العالم وتدبيره ، وكان لا يحصل وجود العالم إلا بهما ، كان كل منهما محتاجاً إلى الآخر ، والمحتاج لا يصلح أن يكون إلهاً .

(٣) لو تعدد واجب الوجود لما وجدت ' ' المسكنات ، لكنها قد وجدت ، فبطل ما أدى إلى عدم وجودها ، وهو التعدد ، ثبت نقيضه ، وهو الوحدة ، وهو المطلوب ، أما بطلان التالى فضرورى لا يحتاج إلى برهان .

وأما الملازمة فظرفية ودليلها أنه لو تعدد واجب الوجود لكان لكل واجب تعين وتشخص بخالف تعين الآخر وتشخصه ، وهذا ضرورى فى كل متعدد (والتشخص الوجود على النحو الخاص) ، ومن المعلوم أنه يلزم من اختلاف التعينات والتشخصات اختلاف الصفات الثابتة للذوات المتعينة ، لأن الصفة إما تعين وتقال ثبوتها الخاص بها بتعين وتشخص ما ثبت له ، فتى اختلفت الآلهة الواجبة ، وتغايرت ، اختلفت الصفات الثابتة لها ، وهذا يخالف الثبات للصفات ذات لا يفك عنها ، ومتى اختلفت الصفات اختلفت الأفعال الصادرة عن الذات ، بواسطة هذه الصفات ، وهذا خلاف يستحيل أن يحصل معه اتفاق ، يستحيل أيضاً أن ينفذ مراد واحد دون الآخر ، لأن القادرية مفروضة الوجود فى كل منها ، والمقدورية متحققة فى الممكن ، فلو تعدد الواجبون

لتخالفت أفعالهم بمقتضى اختلاف وتغاير صفاتهم ، ولو تخالفت أفعالهم لما وجد العالم أصلاً ، لأن أفعالهم إما وجودات فيلزم أن يكون للشيء وجودات متعددة ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو التعدد محال ، وإما إيجاد من أحدهما واعداد من الآخر ، وهذا يؤدي إلى عدم وجود نظام للكون بالمرّة ، وهو محال بالمشاهدة ، فما أدى إليه وهو التعدد محال ، فثبت نقيضه وهو الوحدة ، وهو المطلوب وهذا الدليل يثبت الوحدة في الأفعال أيضاً .

(٤) لو كان هناك إلهان متصفان بوجوب الوجود مؤثران^(١) في إيجاد المكنات لما وجد العالم ، لكن قد ثبت وجود العالم بالمشاهدة ، فما أدى إلى عدم الوجود وهو التعدد باطل ، فثبت نقيضه ، وهو الوحدة ، وهو المطلوب . بيان الملازمة أنه لو تعدد الإله لا يخلو الحال إما أن يتفقا وإما أن يختلفا فإن اختلفا بأن أراد أحدهما إيجاد شيء والآخر استمرار عدمه ، أو أراد أحدهما حركته والآخر سكونه ، فلا يخلو الحال إما أن ينفذ مرادهما فيكون الشيء موجوداً لا موجوداً ، أو متحركاً لا متحركاً ، في آن واحد ، فيلزم اجتماع النقيضين ، وهو محال بداهة ، فما أدى إليه وهو التعدد يكون محالاً ، فثبت نقيضه وهو الوحدة . وإما أن لا ينفذ مراد واحد منهما فيلزم عجزهما ، وعدم وجود العالم ، وهو باطل بالمشاهدة ، فما أدى إليه وهو التعدد باطل فثبت الوحدة ، إذ لا واسطة بينهما .

وإما أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر ، فيلزم عجز من لم ينفذ مراده ، فيثبت للآخر العجز ضرورة التماثل ، فلا يوجد العالم ، وهو باطل بالمشاهدة ، فما أدى إليه وهو التعدد باطل ، أو نقول إن من نفذ مراده هو الإله ومن لم ينفذ مراده ليس بإله ، وفرض احتمال يكون باطلاً .

وإن اتفقا فلإما أن يتفقا على إيجاد الشيء معاً بأن يؤثر كل منهما على سبيل الاستقلال في كل جزء ، فيكون واقعا بقدرتهما بدون معاونة من إحداهما

(١) راجع شرح المواظ للسيد الشريف ج ٨ ص ٣٦ وشرح المفهيد للسيد ج ٢ ص ٤٥ .

للأخرى ، وهذا يلزمه اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، وهو باطل ، لما يلزم عليه من كون الأثر الواحد أثريين ، وذلك لا يعقل إذ الوحدة تنافي التعدد ، وإما أن يتفقا على الإيجاد مرتباً بأن يوجد أحدهما الشيء ، ثم يوجد الآخر ، وهذا يلزمه تحصيل الحاصل ، وهو باطل ضرورة ، فبطل ما أدى إليه وهو تعدد الآلهة ؛ وإما أن يتفقا على إيجاد الشيء معا بطريق التعاون ، وهذا يلزمه عجز كل واحد على الانفراد ، والمعجز ينافي الأكوهية ، وإما أن يتفقا على تصرف أحدهما في بعض العالم والثاني في البعض الآخر وهذا مستحيل لوجهين .

الأول أنه إذا أوجد أحدهما بعض العالم فلما أن يبقى الآخر قادراً على إيجادها أو غير قادر ، والأول باطل لأن إيجاد الموجود محال ، والثاني باطل أيضاً ، لأنه يلزم عليه عجز الإله الثاني ، لأنه لما تعلقت قدرة الأول بإيجاد هذا البعض ، فقد سد على الثاني طريق تعلق قدرته ، فيكون عاجزاً مقهوراً فلا يكون إلهاً ، لأن عدم نفاذ قدرة الثاني إنما جاء من تصرف الأول .

الوجه الثاني : أن اختصاص أحد الإلهين بنوع دون آخر يلزم فيه التخصيص من غير تخصص ، إذ ليس اختصاص أحدهما بنوع أولى من اختصاص الآخر به ، فإن فرض أن هناك تخصصاً خارجاً لزم أنه حاكم عليهما ، وأنهما حادثان والفرض القديم ، ولا يقال إن التخصيص كان باختيارهما ، لأن الفاعل بالاختيار هو الذي يتأتى منه الفعل والفكر ، فيتأتى لكل واحد منهما أن يتصرف في مقدور الآخر ورماده ، وهو غير ممكن ، لأنه إن تصرف فيه فلما بالإيجاد وإما بالإعدام ، فإن كان بالأول لزم تحصيل الحاصل وهو محال ، وإن كان بالثاني لزم عليه الاضطراب وعدم نظام الكون ، وهو باطل بالمشاهدة ، فتج من ها أن التعدد محال مع فرض الاختلاف والاتفاق .

واعلم أن تجريد الاتفاق بين إلهين إنما هو مجرد فرض واعتبار ، وعند التأمل لابد من حصول الاختلاف عند التعدد ، قال تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله ﴾

لفسدنا ﴿١١﴾ وقال تعالى ﴿وما كان معه من إله إذا للهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون﴾ (١٢).

وقال تعالى ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾ (١٣).

وهذا الدليل يثبت الوحدة في الأفعال أيضا .

الوحدة في الصفات

الدليل على أن الله واحد في صفاته بمعنى أنه ليس لغيره صفة مماثل صفته تعالى أن الصفة تابعة لمرتبة الوجود ، ووجود الله تعالى واجب ، ووجود غيره جائز ، فلا يمكن أن تكون صفة غيره مماثلة لصفته أصلا ، حيث اختلفت مرتبة الوجود .

وأما الدليل على الوحدة في الصفات بمعنى أنه ليس له صفتان من جنس واحد كإرادات (١١) وعلوم ، فحاصله أن يقال : لو كان للبارى صفتان من نوع واحد فإما أن تكون تلك الصفة التي تعددت من الصفات التي يتوقف عليها وجود الممكنات كالقدرة ، وإما أن تكون من الصفات المقتضية للكمال فقط ، بدون أن يكون لها دخل في إيجاد الممكن ، كالبر والسمع ، فإن كان الأول فالتعدد باطل ، لأن الصفة الواحدة إن كانت كافية في الإيجاد كان وجود الثانية عبثاً ، وإن كانت غير كافية ، بل كانت محتاجة لأخرى من نوعها كانت كل واحدة

(١) الآية ٢٢ من سورة الأنبياء .

(٢) الآية رقم ٩١ من سورة المؤمنون .

(٣) جزء الآية رقم ١٦ من سورة الرعد .

(٤) الأول أن يقول : كإرادتين ، وعلمين ، وفهمين بالنسبة وليس بالجمع لأن الكلام في ذلك ،

وهو انتفاء ثبوت صفتين من جنس واحد . كما يدل على ذلك كلامه الآتي .

منها على انفرادها ناقصة ، وكونها ناقصة مستحيل ، لأن الصفة تابعة لمرتبة الوجود ، ووجود الله تعالى أكمل أنواع الوجود ، فتكون صفاته أكمل الصفات ، وذلك يقتضى أن تكون كافية في الإيجاد ، غير محتاجة لأخرى من نوعها معها ، وإن كانت من صفات الكمال فلا يخلو إما أن يكون الكمال الحاصل بها عين الكمال الحاصل بالأخرى ، أو غيره ، فإن كان الأول كان وجودها عبثاً ، لأنها لم تثبت كمالاً زائداً ، وإن كان الثانى بطل كونها من جنس الأولى ، حيث كان المترتب على وجودها غير المترتب على الأخرى ، والغرض بخلاف ذلك ، فيبطل وجود صفتين لله من جنس واحد .

وبذلك البيان السابق تم دليل الوحدة في الذات والصفات والأفعال ، وقد نسب إلى بعض الطوائف غير الإسلامية غشافة في الوجدانية فوجب التعرض لذكر أقوالهم ورددها .

المخالفون في الوجدانية

المخالفون في الوجدانية ثلاث طوائف :

الطائفة الأولى عبدة الأوثان .^(١)

الطائفة الثانية التشبية^(٢) .

(١) هذا الكلام يخالف ما ورد في شرح المواقف والمقاصد حيث قال صلح المواقف ، إنه لا يخالف في هذه المسألة (معنى الوحيد) إلا التشبية دون الوثنية ، ذلك لأن الوثنيين لا يقولون بالدين خالقين لزملائهم وأجبي الوجود ، وإنما يقولون بمصونات متعددة هي الأصنام والأوثان ، أما الخلق فواحد قال تعالى : ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ — أما التشبية ومنهم الماشية والمجوس فيقولون بأصليين قديمين ، هما النور والظلمة ، أو فاعل الخير (برهان) وفاعل الشر (أعوان) .

أما المنصاري فلم يقولوا بأصليين متساويين ، بل قالوا بضاد اللامعوت بالاسوت ، أو بحلول اللامعوت في الاسوت (يراجع في ذلك شرح المواقف ج ٨ بحث الوجدانية والحلول والاتحاد ، وشرح المقاصد ج ٢ ص ١٧ وما بعدها) .

(٢) التشبية هم الذين يقولون بالأصليين ، مثل : النور والظلمة ، أو إله الخير وإله الشر .

الثالثة بعض طوائف النصارى .

أما الطائفة الأولى فكانت عبادتها للأوثان لا تخرج عن أربعة عرق ، كل فريق اختار طريقاً منها .

أما الفريق الأول فقد رأى أن الكواكب يترتب على ظهورها ووصول أشعتها إلى العالم السفلى منافع تعود على الإنسان ، والحيوان ، والنبات ، فاعتقد أنها مصدر لتلك الآثار ، فأوجب على نفسه عبادتها ، ولما رأى أن هذه الكواكب تأفل^(١) في بعض الأوقات ، ولا تشاهد دائماً صنع أصناماً لتكون صوراً وتمائيل لها ، فكان يعبد هذه الأصنام ، لأنها صور لتلك الكواكب .

وأما الفريق الثاني وهو المعروف بأصحاب الطلاسم ، الذين يترصدون الوقت الصالح للعمل النافع ، فقد رأى أنه يظهر كوكب في ذلك الوقت الصالح للعمل النافع ، فاعتقد أنه مصدر للأعمال النافعة ، ولما رآه يغيب ولا يستمر ، صنع صنماً ليكون مثلاً لذلك الكوكب ، المعبود لهم ، فكان يعبد الصنم لأنه مثال لذلك الكوكب .

وأما الفريق الثالث فكان يعتقد أن الإله الأعظم نور في غاية العظمة والإشراق ، وأن الملائكة أنوار تختلف بالصغر والكبر ، فاتخذ صنماً عظيماً وبالغ في تحسينه حتى وضع عليه يواقيت وجواهر كثيرة ، وجعله مثلاً للإله ، ثم اتخذ أصناماً آخر ، تختلف بالصغر والكبر ، لتكون مثلاً للملائكة ، وكان يعبد جميع هذه الأصنام ، لأنها مثال للمعبود الأصلي .

وأما الفريق الرابع فكان يعتقد أن الإله بلغ في العظمة حداً بحيث لا يصلح ذلك الإنسان الذي يصيب في عمله تارة ويخطيء أخرى ، أن يكون عابداً له ، للنقص القائم به ، وإنما الذي يصح أن يكون عابداً له ، هو المخلوق الذي لا يخطيء أصلاً ، وهم الملائكة ، فجعل الإله معبوداً للملائكة دون سواهم ، وجعل الملائكة معبود الإنسان ، فصنع تمائيل لتكون صوراً للملائكة وكانوا يعبدونها .

وكل هذه الطوائف أشركت بالله تعالى لأنها جعلت معه معبوداً آخر .
وهكئلهما في الرد على الفريق الأول والثاني أن نقول : قد قام الدليل على أن المؤثر في جميع الأشياء هو الله تعالى ، دون سواه ، (انظر دليل الوحدانية) ،
وبمجرد ترتيب الآثار على ظهور الكواكب ، لا يقتضى أنها هي المؤثرة ، بل هذا من قبيل ربط شيء بشيء ، ولو أمعنت النظر قليلاً لظهر لك جلياً أن جميع الأشياء التي تحصل في الكون ، من نبات ، وولادة حيوان ، ونمو أجسام ، وخروج من ظلمة الجهل ، إلى نور العلم ، وتحول من شقاوة إلى سعادة ، وإيجاد وإعدام ، لا يحصل إلا بعد وجود أسباب عادية ، كما اقتضت الحكمة ترتيبها عليها ، فلو كان مجرد الترتيب مقتضياً لأكوهية المترتب عليه للمترتب لما دخلت الآلهة تحت حصر ، وحينئذ فالأحق بأن يعبد ، هو ما ثبت بالأدلة السابقة أنه الفاعل المختار ، واجب الوجود المتصرف في الكون وحده دون سواه .

وأما الفريق الثالث فيقال له : إن كون الملائكة نورا أنها تعبد ، بل مقتضى المعبودية كون المعبود إلهاً منفرداً بالإيجاد ، مستقلاً بالسلطان ، ولا يلزم أن يكون المعبود مشاهداً ، فلا معنى لصنع تمثال له .

أما الفريق الرابع فيقال له : إن النقص في العابد مع الكمال المطلق في المعبود هو الذي تقتضيه الأكوهية ، والعبودية ، ولو كان العابد مماثلاً للمعبود في الكمال ، لما صح أن يكون عابداً أصلاً .

ولا أدنى كيف ساغ لهم أن يجعلوا الإنسان عابداً للملك ، والكل مشترك في العبودية والمخلوقية ، ولا فارق بين الإنسان والملك إلا أن الإنسان غير معصوم ، والملك معصوم ، وكان اللام على قولهم هذا ، أن الانبياء يعبدون لأنهم معصومون ، بل قام الدليل على أن النبي أفضل من الملك . اهـ

الطائفة الثانية الشبهة

هذه الطائفة فرقتان الأولى المانوية الثانية المجوس . أما الأولى فقالت : إن للعالم قاعليين قديمين ، نور وظلمة ، فيحدث عن النور الخير ، وعن الظلمة الشر ،

وأما الثانية وهي الجورس قالت : إن للعالم فاعلين : أحدهما الله تعالى وهو فاعل الخير وخالق الحيوان النافع ، والثاني الشيطان ، وهو فاعل الشر ، وخالق الحيوان الضار ، واتفقت هذه الطائفة على أن الله تعالى قديم ، ولكنهم قالوا إنه جسم اختلفوا في الشيطان فقال بعضهم إنه قديم وقال البعض الآخر إنه حادث . واختلف هذا البعض في سبب حدوثه فقول إن الله تعالى لما تفكر في أنه يجوز خروج ضد عليه يعارضه في أمره استوحش فتولد من وحشته إبليس ، وهو فاعل الشر ، وقيل إن الله شك في خروج ضده عليه ، فتولد من هذا الشك إبليس ، وقيل غير ذلك تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

وليس لهم في هذه الأقوال شبهة يستند إليها عقلاً أو نقلاً ، غاية الأمر لهم قالوا إن فاعل الشر شرير وفاعل الخير^(١) خير ، والواحد لا يكون خيراً شريراً ، فوجب أن يكون الإله متعدداً ، ولرد تلك الشبهة التي استندوا إليها نقول لهم إن كلمة خير وشرير ، تحتل معنيين ، الأول (وهو المتبادر) إن الخير مصدر الخير الكثير والشرير مصدر الشر الكثير الثاني أن الخير منيغلب عليه شره ، فإن أريد المعنى الأول فلا مانع من أن يكون مصدر الخير الكثير والشر الكثير واحداً فلا حاجة للتعدد ، بل التعدد محال ، لما سبق من أدلة الواحدانية ، وإن أريد المعنى الثاني تنزلاً نقول لهم : إن من أعمال الخير دفع الشر ، فإن الخير إما أن يكون قادراً على دفع الشر أو لا فإن كان قادراً على دفع الشر وتعلقت قدرته به عطل على إله الشر عمله ، فلا يكون إلهاً ، وإن لم يكن قادراً كان عاجزاً ، فلا يكون إلهاً ، كيف وقد قلتم بألوهيته ، فيعطل التعدد الذي صرتم إليه ، وأنهت تلك الشبهة التي استندتم إليها والله تعالى أعلم .

الطائفة الثالثة النصارى

نقل صاحب روح المعاني في تفسيره عند الكلام على قوله تعالى ﴿ فأتوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة ﴾ مناسب إلى النصارى واشتهر عنهم بالنسبة للأله

(١) راجع شرح الوقف للبيد الشريف ج ٨ ص ٣٩ وشرح القامد للسيد ج ٢ ص ٤٧ الطبعة السابقة .

فذكر ما يفيد أنهم في هذا البحث لم يتفقوا ، بل تباينت كلمتهم ، وحاصل ما ذكر يرجع إلى أن بعضهم يقول بتعدد الآله ، والبعض يقول باتحاد الآله مع غيره ، والبعض يقول بالحللول ، والبعض يثبت ابنا لله ، وحيث إننا الآن بصدد مناقشة في الوجدانية فينبغي أن نقتصر على قول الفرقة القائلة بالتعدد .

ولما القول بالاتحاد فنذكره في مبحث نفى الاتحاد والقول بالحللول نذكره في مبحث نفى الحللول .

والقول بالبنوة نذكره في مبحث نفى الولد .

ذكر الإمام السمرقندي في كتابه : المسمى (بالصحائف الألفية) أن بعض الفرق من النصارى وهم أوائل الملكانية يقول : إن الآلهة ثلاثة ، أحدهم عيسى ثم عدل لؤاخرهم عن التصريح بهذا القول المستكر فقالوا إن الله تعالى جوهر ، وله ثلاثة أقانيم ذاتية ، أى ثلاثة خواص جوهرية ، أقنوم الأب وهو الذات ، وأقنوم الإبن وهو الكلمة ، وأقنوم روح القدس ، وهو الحياة ، وهذه الثلاثة واحدة في الجوهرية .

وذكر صاحب روح المعاني أن الفرقة المعروفة بالملكانية وهم أصحاب ملكان الذى ظهر ببلاد الروم ، واستولى عليها ذهبوا إلى أن الأقانيم غير الجوهر القديم ، وأن كل واحد منها إله ، وصرحوا بالتثليث وقالوا إن الله ثالث ثلاثة ، ثم ذكر أن طائفة من النسطورية قالت إن كل واحد من الأقانيم الثلاثة ، حى ، ناطق ، موجود ، وصرحوا بالتثليث كالملكانية . ولم أطلع على شبهة استند إليه كل من هاتين الطائفتين في قولهم بالتثليث ، وقد بين الله تعالى في كتابه العزيز أن التثليث كفر فقال ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ﴾ (١) وذكر في عدة آيات ما يفيد أن الإله واحد لا متعدد والأدلة المتقدمة لإثبات الوجدانية كافية في الرد عليها ، وعلى كل من يقول بالتعدد .

دفع شبهة

رب قائل يقول تصرّحك بأن المخالف في الوحدانية من الطوائف غير الإسلامية ، وسكونك عن ذكر مخالف في هذا المبحث من الطوائف الإسلامية ، قد يفيد أنه لا يوجد من بين الطوائف الإسلامية من يخالف في وحدانية الباري سبحانه وتعالى بجميع أنواعها ، كيف هذا وقد نقل عن كل فريق من علماء الكلام ما يفيد المخالفة ، في هذا المبحث ، وإليك البيان :

نقل عن الأشعري أن لله صفات قديمة واجبة لذاتها ، زائدة على الذات ، وهذا يستلزم تعدد القدماء ، فيكون متافيا للوحدة في الذات ، التي هي عدم تعدد واجب الوجود .

ونقل عن المعتزلة أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، وهذا يستلزم وجود شريك لله في فعله ، فيكون متافيا للوحدة في الأفعال .

ونقل عن الحكماء أن العقول العشرة قديمة ، وأن العقل العاشر هو المفيض لصور الكائنات ، وهذا يستلزم أيضا وجود شريك لله في فعله ، فيكون متافيا للوحدة في الأفعال ، وحينئذ فامخالف في هذا المبحث بعض الطوائف الإسلامية وبعض الطوائف غير الإسلامية .

والجواب عن تلك الشبهة أنه مع النزول وتسليم تلك الأقوال نقول إن التوحيد المتفق عليه بين أئمة علماء الكلام هو نفى تعدد الواجب للمستحق للعبادة ، الموجد للأجسام ، وهذا لا يتغyre قول من تلك الأقوال المذكورة ، فإن الأشاعرة وإن قالوا يقدم الصفات ووجوبها لذاتها ، لكنهم لم يقولوا بأنها مستحقة للعبادة ، وموجدة للأجسام ، ومع ذلك فسأني في المبحث التال لهذا ما يفيد أن الأشاعرة لم يقولوا بذلك ، والتحقق أن الصفات عندهم وإن كانت زائدة ، لكنها أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج .

كذلك قول المعتزلة بخلق العبد لأفعاله الاختيارية لا يناقض الوحدانية ، بمعنى عدم تعدد ذات الواجب المستحق للعبادة للموجد للأجسام .

كذلك قول الفلاسفة بقدوم العقول المشرقة ، أن العقل العاشر هو المفيض
للتصور على الكائنات ، لا ينافي الوجدانية بالمعنى المذكور ، لأنهم نسبوا قدماً
للعقول وتصرفاً لها ، لكنهم لم يقولوا إن الواجب لذاته متعدد ، ولا بأن المعبود
متعدد .

ومن هذا البيان يتضح لك أن جميع الطوائف الإسلامية كلمة واحدة في أن
الله تعالى واحد ، أى الواجب لذاته المستحق للعبادة ليس متعدداً والله تعالى
أعلم .

والى هنا ينتهى الجزء الأول من هذا الكتاب ، ويليه الجزء الثانى وأوله : كلمة
في الصفات .

تقديم فضيلة الأستاذ الشيخ الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية	أ ج
مقدمة فضيلة الأستاذ الدكتور المحقق والملق على الكتاب	١ - ٣
خطبة المؤلف رحمه الله تعالى وهما المنهج المقرر	٧
تعريف علم التوحيد - موضوعه - ثمرته	١٢ - ١٠
تاريخ تدوين علم الكلام	١٥ - ١٢
أشهر الكتب المؤلفة في هذا الفن	١٥
العلم المطلق - تصوره	١٦
حجة القائل بأن تصوره ضروري	١٧
حجة القائل بأن تصوره نظري يعسر تحديده	١٩ - ١٨
القول الثالث : إن تصوره نظري ولا يعسر تحديده	٢٣ - ٢٠
تقسيم العلم إلى التصور والتصديق	٢٣
تقسيم آخر للعلم	٢٥
التصديقات الضرورية	٢٥ - ٢١
رؤية النار من بعد كبرية	٢١
رؤية الكبر البعيد جداً صفواً	٢١
رؤية المتحرك ساكناً وبالعكس	٢٢
الشبهة الثانية والثالثة	٢٥
الشبهة الرابعة	٢٦
الفرقة الرابعة وتعرف بالسفسطائية	٢٩ - ٢١
مبحث النظر - المبحث الأول تصوره	٤٥ - ٤١
المبحث الثاني في إفادة النظر العلم	٤٥
تقسيم النظر إلى صحيح وقاتل	٤٥
استدللت المسئلة لل شبه	٤٧ - ٤٩

٥٠	شبه للمهندسين من الحكماء
٥٢	الليل الثاني
٥٢ - ٥٤	أدلة الإسماعيلية القائلين لأهد في معرفة الله من العلم
٥٤ - ٥٦	الملعب الصحيح في إفادة النظر العلم
٥٦	كيفية إفادة النظر العلم
٥٨ - ٦٠	المبحث الثالث في شروط النظر
٦٠ - ٦٩	المبحث الرابع في طريقة ثبوت وجوب النظر
٦٢	المطلب الأول
٦٣	المطلب الثاني
٦٥	المطلب الثالث
٦٦	المطلب الرابع
٦٩	المبحث الخامس في أن النظر هل هو أول واجب
٧١	المبحث السادس في انقسام النظر
٧١	المعرف
٧٢	الليل ومفهومه
٧٤	المبحث الثاني في أقسامه
٧٤	القياس : تقسيمه باعتبار صورته
٧٥	تقسيم القياس باعتبار مادته
٧٥	الاستقراء والليل
٧٧	المبحث الثالث في مواد الليل
٧٨	الليل النقل
٨٣	مباحث الوجود والعدم والحال

ذاب فهرس الموضوعات

الموضوع

الصفحة

٨٣	تصور الوجود
٨٦	المبحث الثاني في أن الوجود مشترك زائد على الذات والمذاهب في ذلك
٨٨	دليل الأشعري ومن وافقه
٩٠	مستند جمهور المتكلمين
٩١	الأمر التي تنبه على اشتراكه معنى
٩٢	الأمر التي تنبه على زيادة الوجود على الذات في الممكن
٩٣	الأمر التي تدل على زيادة الوجود على الذات في الواجب
٩٤	أدلة الحكماء
٩٨	المبحث الثالث في أقسام الوجود
٩٩	الخلاف في الوجود الذهني
١٠١	أدلة جمهور المتكلمين
	المبحث الرابع في أن الوجود يرادف الثبوت وأن العلم يرادف النفي و
١٠٦	الحال
١٠٦	أدلة القائلين بشبهة المصحح الممكن
١٠٨	أدلة القائلين بثبوت الحال
١١١	الدليل الثاني
١١٢	المبحث الخامس في تمام الأقسام في العقل
١١٤	الوجود والعلم يقع عمولا ورابطة
١١٧	المهمة وتقسيمها
١١٧	التصريف وما يتعلق به
١١٩	تقسيم المهمة
١٢٠	المهمة للمعرفة بمسئلة أولا
١٢٤	الوجود والإمكان والاتصاف

تابع فهرس للموضوعات

الصفحة	الموضوع
١٢٥	الوجوب والإمكان أمور اعتيادية
١٢٨	أدلة الفرق الأول القائل بأن الوجوب والإمكان أمران اعتباريان
١٣٠	أدلة الفرق القائل إن الوجوب وجودى
١٣٢	أدلة الفرق القائل إن الإمكان وجودى
١٣٣	أحكام الواجب لذاته
١٣٩ — ١٣٤	أحكام الممكن لذاته
١٤٢ — ١٤٠	مباحث القدم والحديث
١٤٠	للبحث الأول معنى القدم
١٤١	البحث لثاني القدم لا يكون أثرا للقادر المختار
١٤٢	الحديث ومعانيه
١٤٢	بيان زعم الفلاسفة أن كل حادث يحتاج إلى مادة ومدة
١٦١ — ١٤٧	مباحث العلة وعدم الترجيح بلا مرجع
١٥١	تعدد العمل والمطلوبات
١٥٢	دليل الجمهور
١٥٤	وحدة العلة مع تعدد المطلوب
١٥٥	أدلة الجمهور
١٥٦	أدلة الحكماء
١٥٧	الشيء الواحد هل يكون قابلا وفاعلا ؟
١٦٠	الفرق بين جزء المؤثر وشرطه
١٦١	استناع ترجيح أحد الطرفين بلا مرجع
١٦٤ — ١٦٢	السور والسلسل
١٦٤	السلسل والأكلة على بطلانه
١٦٧ — ١٦٢	المجرم والمعرض وأقسام كل منهما
١٦٨	مباحث المجرم — تعريفه
١٧٠	أقسام المجرم
١٧١	أحكام المجرم

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مباحث العرض — تعريفه	١٧٢
أقسام العرض عند المتكلمين	١٧٣
أقسام العرض عند الحكماء	١٧٤
الكم	١٧٥
أقسام الكم	١٧٦
الكيف — تعريفه	١٧٨
أقسام الكيف	١٧٩
الأيمن	١٨٠
الشيء	١٨١
الوضع — الملك	١٨١ — ١٨٢
أن يفعل — وأن يتفعل	١٨٢
الإضافة	١٨٣
أحكام العرض — انتقال العرض من محل إلى آخر	١٨٥
قيام العرض الواحد بمحلين	١٨٦
قيام العرض بالعرض	١٨٧
بقاء العرض زمانين	١٨٨
أدلة الأئمة ومن تابعه	١٨٩ — ١٩٣
إثبات الصانع جل اسمه بالأدلة العقلية	١٩٠
الطريق الأول والطريق الثاني	١٩٢
الأدلة العقلية	١٩٥
الدليل الأول	١٩٥
الدليل الثالث والرابع	١٩٨
الأدلة الكونية	١٩٩

تابع فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
١٩٩	المسحون
٢٠٢	نجات
٢٠٣	الكواكب
٢٠٤	الماء والريح
٢٠٥	السحاب والمطر والرعد والبرق
٢٠٦	الأرض وما فيها من الجبال والبحار
٢٠٩	شبه الماديين
٢١٠	منحطب الماديين في تكوّن العالم وأصله
٢١١	إبطال شبه الماديين
٢١٣	الشبهة الثانية
٢١٤	الشبهة الثالثة
٢١٧	توحيد تعالى
٢١٧	فروع الأول من وحدة الذات
٢١٩	الدليل الثاني
٢١٩	الدليل الثالث
٢٢٠	الدليل الرابع
٢٢٢	الوحدة في الصفات
٢٢٢	الأدلة على الوحدة في الصفات
٢٢٣	الخالفون في الوحدةانية
٢٢٣ - ٢٢٥	الطائفة الأولى عبدة الأوثان
٢٢٥	الطائفة الثانية الشبهة
٢٢٦	الطائفة الثالثة النصارى
٢٢٨	دفع شبهة
٢٣٠ - ٢٣٥	النهرست

